民國叢書

第三編

·38·



民國叢書

第三編

·38·

文化·教育·體育類

國故學討論集 中、下

許嘯天編輯

上海書店

國故學討論集 下

許嘯天編輯

中華民國十五年十二月付印
中華民國十六年一月出版

國故學討論集　定價（精裝的—三册—大洋四元二角
平裝的—三册—大洋三元二角）

編輯者　許嘯天
校閱者　孫雪飄
發行者　沈繼先
代印者　中國印刷廠

總發行所　上海四馬路中市　羣學社
分發行所　北京　佩文齋書莊　泰山堂書莊　及本外埠各大書局

本書據群學社1927年版影印

國故學討論集

第四集 人的討論

許嘯天輯

宋明哲學的人格活動

甘蟄仙

（為北京大學念五週年紀念作）

學有三種涵義：一曰覺，謂覺乎自己之所固有也；二曰效，謂先覺之所當為也；三曰行，謂策勵其功行。人而抱此三義以自律，雖曰未學，吾必謂之學矣。反是，則雖呫嗶窮年，亦奚以為？吾觀宋明諸哲之為學，雖途轍各殊；要皆有符於此三義而能自完其高潔純美之人格者也。是故不治宋明學則已；如果從事於此，須先立志完成自己之人格，以救世而善羣；更詳觀諸先哲之人格活動，以為反省之資；夫然後居安資深，左右逢源，不媿為自得之學。吾念此久矣，

每讀諸先哲之遺書，及宋明史之本傳，未嘗不歎其人格活動之軌途，大有遵循之必要也。及今有所論例，其徵尙要不外此。

宋明諸哲之人格活動，自非絕無所效，而要必以自覺心爲出發點。其人格活動之範圍，爲家庭，爲學校，爲社會國家，抑其知識綫􏰀及之世界；其廣狹雖不同，要其心力之樂於創造，善於適應，則各有其相當之評價也。其所治之對象，無論爲教育事業，社會事業，抑政治問題，要皆果凝愼信，精於抉擇，力謀積極的建設，而能酌用消極的節制。由行爲論的眼光觀之，實皆深合乎人類活動之原理原則，而極可揭爲顯例者也。至其殫精著述，葆愛天然，推理直覺，交互爲用，莫非求完其人格所必循之軌轍，實亦不可忽也。茲就宋明諸哲之人格活動，析類言之如左方：——

（1）人格的家庭活動　吾人心力之發動，最好徵諸童幼。孩提之童，莫

不知愛其親；及其長也，莫不知敬其兄。其愛也純乎情感；而爲理智之所本；其敬也發乎情感，而據理智以爲推；要皆良心之妙用也。既能愛其所愛，敬其所敬矣；其被愛敬者之施其同情以相待，亦準乎其量，而有加無已。故其人格活動之交互關係常至密切，而受其影響亦最深。宋明諸哲之成德達材往往於家庭生活植其基。如二程之受業周茂叔，卽奉乃父之命也；朱晦庵之禀學於劉屏山劉草堂胡籍溪。亦遵其父之遺命也。歐陽永叔湛甘泉之得以成學，皆以得力於母教者爲多。而伊川之思想，受其兄明道之影響甚深；可見思想之進展，往往受範於家庭關係；而人格之陶養，亦往往食家庭生活之賜。特不能因此而輕視諸哲之自發力；故甘泉奉母，養志無違；伊川養父，細事必親；均爲理學界所樂道也。——家庭生活與人格活動之關係，其密切有如此者。

(2)人格的學校活動　學校生活與人格活動之關係，其密切不亞於

家庭。得眞師友相與講習，所獲往往較獨學時爲豐。宋明時代，私人講學之風頗盛；然遊太學而成就斐然可觀者，未嘗無人也。如陳君舉入太學，與張南軒呂伯恭友善，於文獻之學，主敬集義之功，所得滋多；而陳白沙再遊太學，名動京師；彼時祭酒以爲「眞儒復出」；而其實詣究亦相副：則其人格之美，光輝映於大學校方面者也。開玆先聲，當推伊川，伊川未入太學以前，已樹極健實之學問基礎；得胡定安之獎進，而所學益光大，是眞可爲大學生界永久之模範已。他如王龍溪錢緒山之倫，從遊王門，而襄敷教澤，治學服務，秉程並進；與伊川之任學職，其盡責任之精神，甯有不同耶？則人格活動與學校生活之關係，又於此數例而益徵信矣。

(3)人格的社會活動　由社會學上言之，家庭學校莫非社會也；但以社會與學校或家庭對舉，則其意義更有進焉。卽其人格活動之關係人，不限

於父兄師友也。善處社會者，能使社會上一般人物，均爲自己之健全人格所感化。在北宋諸賢中，邵康節與司馬君實之純德，最爲社會上所慕稱。至恐爲二公知，而毋敢爲不善，其人格感化力極偉大；此其所以一出而兼善天下，即處亦獨立千古歟？明道之整理社會生活關係，條段最佳。度鄉村遠近爲伍保，使之力役相助，患難相卹，而姦僞無所容。凡孤煢殘廢者，責之親戚鄉黨，使無所失。行旅出於其塗者，皆有所養。鄉民爲社會，爲立科條，旌別善惡，使有勸有恥。此種規畫，可爲後世法矣。南宋有陳同甫者，家僅中產，畸人寒士衣食之，久不衰；雖爲布衣，薦士恐弗及。其博愛互助之精神，夐乎未易企及也。吾儕觀此，益可瞭然於人格活動與社會生活之實際的關係已。

（4）人格的教育活動　教育事業，乃社會上之主要的事業也。前條所列社會事業，雖不必爲講學，不限於教育而言乎教育事業，則必以講學爲前

提。前段所舉伊川龍溪緒山之倫，其在太學時代王門時代之生活，固廣義的講學生活也，而此節所舉則更爲嚴格的。求其具有大敎育家之魄力，能轉移一世之風氣者，當以陽明爲最。陽明者，「致良知」主義的人生哲學家也；講學東南，門徒徧天下；無他焉，能作知行合一的全人格活動，以與天下共見故也。晚明顧涇陽高景逸之講學東林，鄒南皐馮少墟之創辦首善書院，亦皆當時社會的英物之業影，宋代提倡敎育事業，最早最力者，首推范文正。在理學界，如周茂叔固夐乎尙已；明道渾純和粹，門人從之數十年，未嘗見其忿厲之容；雖與伊川之接學者以嚴毅，氣象各別，要其善於施敎則一也。橫渠講易京師，得二程而欣然撤坐；見善如不及，謂非敎育界之一良好模範乎？晦庵理伊川橫渠之遺緒而光大之，得力於伊川者尤深。其敎人也，務窮理以致其知，反躬以踐其實，而以居敬爲主。其進行之程序，雖藉重於知識；其究極之目的，仍歸

宿於踐履。務出其一己之人格，以爲後進之表率；於人格之修飭，三致意焉。可謂窮理主義的人格敎育家也。同時努力於敎育事業者，有陸象山張南軒。二子之敎育觀，皆人格化的非功利主義的敎育觀也。南軒服膺濂洛，其生平行誼，頗呈「新濂洛主義運動」之特彩；而於蜀學蘇東坡慷慨壯烈之人格，亦表相當的敬意。朱陸二子，交口推之，良非偶然。雖享年不永，然其敎澤之暢敷於湖南者，不可泯也。象山嘗至白鹿洞講喻義之學，聽者至有泣下；晦庵以爲切中學者隱微深痼之病。蓋其感化力有超乎言敎之上者矣！當象山之還鄉也，學者輻湊，每開講席，戶外屨滿，耆老扶杖觀聽。敎人不用學規；有小過，言中其情，或至流汗。有懷於中而不能自曉者，爲之條析其故，悉如其心；又可見直覺主義的人格敎育之妙用矣。其敎育之方法，雖與晦庵異趣；要其排斥卑下的物質生活，而務提高後學之人格，則一也。晦庵簞瓢屢空，處之晏如，諸生之

自遠而至者，豆飯藜羹，率與之共。以視橫渠之斂衣蔬食，與諸生講學，信乎後先一揆矣。晚明劉蕺山，修正派王學家也；布袍糲飯，講學弗輟，與少墟之講學終身，不以生計困窘而稍形停頓，何一非人格教育家精神活動之特徵耶？總之，宋明諸哲之辦教育事業，其最大之特色，在以身教，其實爲身教而身教，爲身教而言教。手段雖異，目的則一。此等教育家，其活動狀態，有兩種表現：消極的方面，在能屏除物蔽，『變化氣質』；積極的方面，在能實施心法，恢張雅道；此其人格之美光，所爲永照大宙也。——其在教育上既有然，在其他行爲上亦莫不有然；試證諸政治行動亦可知已。

（5）人格的政治活動　宋明諸哲，其主要目的，在從事教育。但對於政治事業，亦或認爲實施教育事業所應取之一種手段而終不肯枉尺直尋。如范希文司馬君實王陽明諸子，政治活動之範圍頗大，仍復磊落光明；其學者

人格，徹始徹終無稍損也。張南軒朱晦庵陸象山楊慈湖，無時不講學，亦無人不從政；平心論之，此皆有爲有守，競競以保持人格爲職志者也。顧吾儕所最憬然有感者，尤在職業階級的人格活動。

(6)人格的職業活動　人格活動見於職業階級或勞動界，而能發生重大影響者，以明代諸哲爲最。如陳剩夫以賣油傭而知行並進，開講學之先聲；王心齋以鹽丁而奮志拔俗，施教澤於社會。一時農夫如夏雲峯，樵子如朱光信，窰匠如韓樂吾，均爭自淬勵，以增進羣道爲己任，人格活動之平民化，固當以此爲正軌；人格教育之勞動化，亦宜以此爲盛觀也。他如朱子節一網巾匠耳，從學少墟而苦節篤行，有以自立。張本德一釘戥秤之徒耳，而樂善慕義，終身不倦；雖在號稱士大夫者，猶媿不之逮也。乃致王元章以牧羊癡子，見擯家庭，而躬修允蹈，亦成名儒。然則做人之道，亦貴能自動的發展其品格耳；職

業崇卑，何足較也？如諸子者，雖地位較低；論其人格活動力之奮發向上，與司馬溫公王陽明之倫，又何嘗不可作平等觀耶？輓近有誦言平民教育，勞動教育者，吾甚望其受取心齋剩夫諸先哲人格活動之精神，而專向切實一路發展也！

(7)人格的著述活動　前列六項，皆人格活動之屬於實踐方面者也。躬行實踐，本為學之重要涵義；必勵躬行，然後所覺不落空虛；必勵躬行，然後所效不為義襲：則謂眞理美情，均寓於善行之中焉可也。但宋明諸哲中，或尊德性，或道問學，皆不廢著述。周濂溪，程明道，伊川，張橫渠，邵康節，朱晦庵，陸象山，王陽明，陳白沙，湛甘泉……諸家推闡眞理之作品，泰半為人格活動之縮影。而橫渠之精思疾書，晦庵之彰往集成，尤為人格活動力之所集注。有志將著述事業與人格活動融成一片者，不可不詳察諸哲從事著述之人格活

動也。

（8）人格的審美活動　美感的人格活動，與著述的人格活動，同爲本心之妙用。但著述活動，泰半以推理爲主；而美感活動，則純乎抒情。葆愛天然，卽發抒愛美的情感之適宜綫緣也。濂溪嘗云：『美則愛』換言之，卽「爲美而愛」也。旣以蓮爲超人格之象徵矣，復有慨於『蓮之愛，同予者何人！』此葆愛優美的自然之表徵也。康節踰河汾，涉淮漢，周流齊魯宋鄭之墟，而幡然來歸，曰：『道在是矣』此葆愛壯美的自然之表徵也。若陳白沙之浩歌長林，孤嘯絕島，弄艇投竿於溪涯海曲，屛緣息慮而悠然有所自得：此則以生命與宇宙融成一片，爲職志，而做到人格的美化者也。心齋東崖，純任自然；其得力處，殆與此同。故光明俊偉，王門罕其倫匹。有志養成眞美的人格者，益可觀感而興矣！

凡此八端，皆有交互關係；茲加分析，聊便申說而已。其活動之範圍，有大小遠近之殊致；其活動之歷程，有直截紆餘之異撰；要其出發點，均不外乎自覺心！美感者，自覺心之純粹的發動也；推理者，據自覺心以爲推者也。推理之最高作用，爲學說，爲著述；其見諸實行者，則教育職業社會政治及家庭間種種實踐生活，皆其特徵也。宋明諸哲之所以爲學者，略如此；其所以爲人者亦在此。徵諸前修，惟先秦兩漢諸賢，足以並論；驗諸後起，則清代諸儒，亦足多也。

孔顏曾孟之人格活動，夐乎尙已。言乎著述生活，則荀子及漢儒董仲舒鄭康成之精心果力，其與宋儒程伊川朱晦庵，無難異中觀同也。言乎勞動階級之人格化，職業階級之人格化，則後漢郭有道之收朋勤誨，頗及農民，與王心齋之作平民鼓吹，似亦異代同符也。其處社會，先自整躬，牽物卒也化及鄉曲：則後漢陳太邱王彥方之所爲，與宋賢程明道陸象山治事之精神，非不相

共通也。言乎慷慨大節，克顯其政治的人格之壯美；則後漢范滂李固朱穆劉陶，與宋之范文正司馬君實蘇東坡程伊川，未嘗不可比而觀之也。惟後漢環境，不逮北宋；故李固孟博之倫，較希文君實之遭際，尤爲不幸。明代大哲陽明先生手定大難，乃亦憂讒畏譏以終其身，信乎政治事業之難爲也。以漢宋明諸賢之志節，均相類似；惟講學之功，宋明特詳，故最稱知道。要其人格之美化，則一而已。

清初諸賢，承宋明之遺風，而更活用其民族精神，故人格之表現，益覺美渙。亭林默尙朱學，夏峯梨洲二曲則王學之後勁，而能酌采朱學之長者也。船山著述的風格，可媲美於橫渠，舜水習齋，不規規於效法宋明，要其苦學力行，求完乎人之所以爲人，則固宋明學者之所當深許也。厥後漢學家出，幾以遷易；至曾文正時代，而學風一變；至戊戌變法時代，而學風又一變。吾儕所嘗遊之北

京大學，舊稱京師大學堂，成立之歲，實維戊戌。戍爾來二十有五年矣！

在此期代，國內學術界始而請求時務，繼也昌言新民；而『爭回人格』之呼籲，竟摧帝制之惡燄，而促民氣之再伸，人格活動之關係為何如哉？

猶憶前數月，第五個五四紀念，愚不自揆，輒推本歷史之精神，而有味於『唯美的人格主義』，（拙稿載五月晨報副刊中；）亟欲促其圓滿實現，而覺藐焉之個我，有所未能也。今吾校二十五週年紀念日又屆矣，謹持區區夙昔之所自律者，以就正於先進諸君子；其諸憬然有契於宋明諸哲之人格活動，而各效先覺之所當為，覺乎己心之所固有，以見諸行事，而示我廣居歟？　一九二三，十二，二十日，黌仙於北京。

孔孟的根本思想

服部宇之吉講　范壽康譯

這篇文字是日本對華文化局所特派之交換教授東京帝國大學教授服部博士在上海商科大學及自治學院所講演的內容。服部教授對於我國哲學，有極深廣的研究，爲日本中國哲學界的權威。教授從前曾在我國京師大學堂掌教，又曾赴美國哈佛大學擔任交換講座，所主皆有聲望。這一回講演的原題，本叫做『仁義與個人主義家族主義國家主義及國際主義』其筆記亦曾見於時事新報。惟壽康覺得筆記錯誤甚多，有失教授眞意，因特草爲此文；而同時又嫌原題過長，乃妄行改成今題，但這一層是應請教授原諒的！

孟子批評孔子說孔子是「集大成。」這「集大成」的意思，就是說「孔子能夠把從前聖賢的種種學說來加以系統化。」就英文論，所謂 Systematize 可說是與「集大成」三字相當的。然我們無論把何種學說來組成系統的時候，

總得自有一個根本的原理，Fundamental　孔子旣將從前的學說來施以系統化。那末，孔子當然也有他的根本原理。他對他的門人曾子和子貢所說的「一以貫之，」就是就他的根本原理而言。但是孔子學說的根本究竟是什麼呢？這個孔子的根本原理，像曾子回答他的門人時所說的一樣，不外是一個「仁」字。而自來儒者之中明說孔子的根本原理是「仁」字的學者只有中國的劉敞及日本的伊藤仁齋物徂徠三人。

這個仁字究竟作什麼解？據我個人的意見，孔子所謂仁，一面是指天十一宇宙尤其是人類的主宰者——之德，他類是人類所具有的本性，孔子旣以爲仁是我們人類所具有的天性。那末，把仁來實現這件事，就是我們完成自我之道，也就是我們事天之道。儒家所謂「修己」就是指此。更進一層，我們果能把仁實現完成自我人格的時候，那末，不但所已完成的人格自能感動

他人，并且既經完成的自我的人格，一定更想進而把他人的人格也來完成。儒家所謂「治人」就是指此。「修己」在中庸裏面叫做「成己」「治人」在中庸裏面更擴大其範圍叫做「成物」。由現今的倫理學言之，Indivrdiral realization or Self-realization 可說與「成己」相當；Universal realization 可說，與「成物」相當。我們人類果能合一之妙機。既說天人合一，那末孔子的學說當然免不了帶有幾分宗教的氣味。但是這不過是宗教的氣味，我決不得因此就說孔子所創的儒教，就是宗教。

孔子除講「仁」外，又講「義」字。就仁與義的關係而論，後來一般學者，大都以爲孔子所謂仁包含着他的義字。他們所以如此主張約有兩種理由。第一種理由是說仁是理想的極致，義不過所以達此目標的手段，所以仁包含著義在內。詳細講來，孔子所謂仁是指平等無差別的愛，就是所謂博愛，

而孔子所謂義却是一種「由親及疏」「由近及遠」的差別的原則，所以一見，二者似乎不能相容；然其實則不然，這是因爲孔子所設的義——差別的原則——不過是爲求實現仁——平等的原則——起見的手段的緣故。所以孔子所主張的差別，並不是爲差別起見的差別，乃是爲平等起見的差別。因爲這個緣故，一般學者說孔子所謂仁當然包含孔子所謂義。這是學主張仁包含義的第一種理由，至於其第二種理由是說孔子僅能說仁是人類的天性，那末以這種仁來做人生道德的規範 form 未見完備，自然應當以義來做補充的原則。爲什麼呢？仁固是人的天性，但是人的天性，却不只限於仁。仁之外，如動物的本能也不能不被認爲人的天性，所以我們若僅說仁的實現，就是天性的實現，那末這句話實在大有流弊，因爲仁的實現，固是天性的實現，而同時動物的本能的實現，也不能不說是天性的實現的原故。總之，我（

ego）的內部含有人和動物的本能——就是宋儒所謂天理與人欲——二部：仁是大我眞我，動物的本能是小我假我。就是通常倫理上所謂自由就是說我們把大我眞我來着着實現，把小我假我來一一壓伏。反之，那末，就斷不能稱爲眞正的自由。所以在求仁的實現的時候，我們務應對於人與動物的本能二者加以明白的區別才好。仁既是我們所應該實現的，動物的本能不是我應該實現的，而「應該實現」這句話，就是倫理的規範的要素，也就是「義」的本義。因此，學者主張孔子所謂「仁」，當然包含孔子所謂義。這是學者主張仁包含義的第二種理由。這種關於孔子所謂仁和孔子所謂義的關係的見解，大體可說是妥適的。

孔子有時談仁，有時也談義，這固然是事實；但是孔子却未曾把仁義二字合攏併談。仁義二字的併稱是始於孟子。孟子把仁義二字併稱決非出於

偶然。他大有他的用意在孟子的當時，中國發現了許多新奇的學說，而孟子對於這種新奇之說，大抵持反對的態度，如農家，縱橫家，兵家等說，都爲孟子所排斥；而就中他所反對最力的，不消說是揚朱的學說和墨翟的學說。孟子因爲攻擊揚墨二子的學說起見，所以特地樹了一個「仁義」的旗幟，詳細講來，墨子是主張兼愛的。墨子所謂兼是絕對沒有差別的愛，不但在理想的終極主張平等的博愛，就是在出發點上也主張不分親疏遠近的差別。所以墨子這種議論，就理想的終極而論，雖是和孔子的仁沒有不同。可是就達到這個仁的實現的程序而論，則大異其趣，就是墨子雖主張出發點上也應平等，可是孔子却主張出發點上是應該有差別的，而孔子在出發點上所主張的那種差別，在孔子的學說就叫做義，所以由儒者的眼光看來，墨子可說是有仁而無義，於是他所謂仁也就不能稱爲完全。這是孟子所以併稱仁義的第

一個道理。至於揚朱的學說，其根本思想，我們大體可以分做兩層講：第一層揚子是主張人類完全是天地的委形，因此完全是受天地的指揮和支配，人類是毫無創造的能力和自由的，第二層楊子的理想是在於原始的單純的無文化的人活——我們與其說他是生活（life）毋甯說他是生存（Existence）因爲揚子的根本思想如此，所以他以爲人類思想達到理想的境域。完全無需乎社會的生活，各人只要各各爲我就行了。他於看重差別的一點，雖可說有些與孔子的所謂義相近，但他在於理想方面却全與孔子有所謂仁相反，就是揚子的理想在於個人的生活，而孔子的理想却在社會的生活，所以由儒家的立脚點說。揚子可說是有義而無仁，而因爲有義而無仁，他所謂義也就難稱完全。這是孟子所以併稱仁義的第二個道理。總之孟子的併稱仁義完全是攻斥異說表明儒學而起的。當時揚墨之說極有勢力，所以他

特地把仁義二字合攏起來，來排斥他們。因此仁義二字，也可說是孟子所樹以表示儒教眞義的標幟。

仁義既爲孔孟的根本思想，我們現在更由這仁義二者對立的立脚點來探討近代的各種主義，這一件事是很饒興趣的。

最初我們先把孔孟所謂義——差別的原則——與個人主義結合，那末，我們就可把孔孟所謂仁——平等的原則——與家族主義結合。就個人主義而論，固然含有多種的流弊，常受人們的攻擊；可是個人主義的眞義是極好的。個人主義的本意，是說人生在世，各人應當追求各人的目的，不當做他人的手段。墨子論兼愛無害於孝的一段裏，說愛人家的父母，就是愛自己的父母，他把愛人家的父母來做愛自己的父母的手段，這是完全與個人主義的眞義相衝突的。墨子以外，又如法家往往主張愚民政策，他們以爲平民

可以不必享受教育，只要貴族和一般上流社會的人們受了教育，就足以治國平天下，這種學說，與注重天意民心的孔孟的學說完全不同，孔孟是主張教育的普及，對於各個個人是與以相當的尊重的。此外又如晏嬰一流，他們主張職業世襲之說，以爲父爲農子也當爲農，父爲工，子也當爲工，士之子孫永當爲士，商之子孫永當爲商。這樣主張，完全把各人的選擇職業自由剝奪淨盡，所以與各人主義完全不合，而與孔孟的承認職業自由的見解當然有異。由上面所述的看來，墨法諸家的議論，有許多地方，往往有背於個人主義的眞義；可是孔孟的義字，卻能和個人主義的眞義相容的。至於個人主義含有流弊，固然在所不免，但是個人主義的流弊，與個人主義的眞義二者不能併爲一談。凡有一種主義，總不過是眞理的一面，決不能爲眞理的全部。若有人把無論那一種主義，看做眞理的全部，那就流弊百出，可是把來所取其長，

當他作爲眞理的一部，那就可以受其益而免其弊，孔孟的學說，就是能與個人主義的眞理符合，而却不走個人主義的極端的。以上是說義與各人主義的結合。現在再論仁與家族主義的結合。我們以個人主義當做義——差別——看的時候，那末在仁——平等——方面，我們可以舉出家族主義；因爲個人主義，比較家族主義偏於差別方面，而家族主義比較個人主義偏於平等方面的緣故。論到家族主義，若走了極端主義的時候，固然也有弊病，可是這是家族主義在某種時所有的流弊，決不能說是凡是家族主義，一定會生這一種弊害的。正當的家族主義，是和個人主義不相衝突的，因爲個人主義固然主張個人的發展和自由，而家族主義爲求家族發達起見，當然對於家族的各分子的發展和自由也極需要，所以眞正的家族主義，可說是以眞正的各人主義爲前提的。這一種家族主義與個人主義的調和，實在是所以實

現孔孟的仁義的第一步。

其次，我們更進一步，再把家族主義獨立地觀察起來，那末，家族主義也可與義——差別——結合。爲什麼呢？因爲家族主義，與個人主義比較起來，固屬近於平等，可是就家族主義的本身而論，他以各個的家族做他的單位，所以他的出發點也在差別。家族主義的本意，是說每一家族應當實現每一家族的理想，正和個人主義主張個人的理想的實現一樣。個人的理想是「一人格」；家族的理想，也可說是「家格」或「家風」。各個家族的各分子，能把各個家族的理想一一實現，那便是家族主義的完成。因此，家族主義由其本身看來，是可與義結合的。而我們既將家族主義放在差別方面的時候，那末，在比較平等方面的，可說是國家主義(Nation alism)；換言之，在家族主義與義結合的時候，國家主義是可與仁結合的。國家主義在於今日，頗爲一般人們

所反對。他們往往說國家主義，是不合時代的，是過去的。但是一種主義，總有長處，有短處；短處固須指摘，但是長處也不可抹殺。我在歐州戰爭以後，曾往歐州考察，覺得現在歐州人，還是偏向國家主義，今日的時代實在還可說是國家主義的時代。不過國家主義一走極端，流弊是易於發生的。大凡過重國家主義的時候，往往偏向到法至上主義，國家至上主義以及絕對專制主義。主張這一種極端國家主義的人們，往往心目中只有國家，只有法律，對於一切個人人民的自由和發展完全忽視。然而這不過是國家主義走到極端的弊害，決不是一切國家主義所必致的弊害，大家須要認清才行。我們前段曾說個人發達爲家族發達的第一步，同樣，家族發達也就是國家發達的第一步。所以眞正的家族主義，與眞正的國家主義，不但不相衝突而且是相輔而成的。這一種家族主義與國家主義的調和，乃是所以實現孔孟所謂仁的第

二步。

最後，我們從國家主義的本身來講，國家主義也可說是由差別出發的每一國家各有各的理想，各有各的精神。這個國家與那個國家的理想不同，正和這個家族與那個家族，這個個人與那個個人的理想不同一樣，所以國家主義也可與義結合的。國家主義既與義結合，那末進一步的仁就應與國際主義（Internationalism）結合了。國際主義的意義，頗屬曖昧，因此世人往往把來與世界主義混爲一談。然其實二者大相逕庭。爲什麼呢？世界主義是以世界爲一體，對於各個國家的存立，完全加以否認。國際主義却不然，則以國家爲組成國際團體的單位，所以是承認國家的存立做前提的。所以世界主義與國家主義雖不相容，但是國際主義與眞正的國家主義，是能相調和的。因爲國際主義，一面竭力企求自國的發達，一面又希望他國的發達的

原故。國家的裏面倘有一國的狀況不甚佳良。一國的秩序不能維持，那末，國際主義也好，就不能充分實現。而這一種國際主義與國家主義的調和正是所以實現孔孟所謂仁義的第三步。

總之，孔孟的仁義，是能把現代的個人主義，家族主義，國家主義，國際主義等四種主義互相調和的，而且只有這四種主義調和的時候，孔孟的仁義方纔能夠實現。這一種四種主義的調和的思想，以及這一種思想調和的實現，實在是東亞民族的責任；而且也只有東亞民族所能辦到的事。東亞民族將來對於世界文化上的大貢獻要在於此。

荀子的心理學說

徐劍緣

（一）性，情，欲。

荀子是中國古代一個心理學家。可是他的心理學說，全被後人誤會致

謬之由，是在輕信了他的性惡篇，以爲荀子果眞是以性爲惡的，信了這個，便把他眞正的心理學說湮滅了。其實，荀子何嘗是以性爲惡的。他的性惡兩個字，是爲了與孟子性善之學說相對壘而用的。他深恐世人信了孟子性善之說。就此不學不事，以至於淫亂爭奪不可收拾，所以大聲疾呼，說性是絕對的惡的，非學不可的。於是他便在性字下加了個惡字，與性善相對待。但是這不過是他感情作用的結果，並不是他心理學說的結晶，非特不是他心理學說的結晶，並且還與他的心理學說相出入的。我們如今要開掘他眞正的心理學說，非得把這塊塞洞石移開不可，請看我的證據！

他怎樣說性是惡的？在性惡篇中，他說：

今人之性，生而有好利焉，順是故爭奪生，辭讓亡焉。生而疾惡焉！順是故殘賊生，而忠信亡焉。生而有耳目之欲，好聲色焉；順是故淫亂生，而義禮

亡焉。

在這裏，他說性是包含着好利，疾惡，好聲色三個惡念，所以性是惡的。他說得（一）激而不平了。（二）偏而不全了。是感情用事了。是與其他幾篇中的學理相出入了。

怎說他激而不平？他在正名篇中說：

性者，天之就也，情者，性之質也。欲者，情之應也。

在這一條中，荀子說『欲』這個東西。是直接由情而生，間接由性而生的。性與欲，是兩個東西而在性惡篇中，他偏說好利，疾惡，好聲色這三個欲，就是性。把欲與性併爲一物，以造成他性惡的學說，豈不是激而不平？

怎說他偏而不全？他在正名篇中說：

心之所可，中理；則欲雖多，奚傷於治……心之所可，失理；則欲雖寡，奚止

於亂。

若是心選擇了善欲，則欲雖多，也是無傷於治的。若是心選擇了惡欲，則欲雖少，也是要亂到了不得的。這裏，他明明說欲有惡的，也有善的了。然而在性惡篇中，他只舉了幾個惡欲，而不舉善欲，豈不是偏而不全？

從此，我們可以知道性惡篇是一篇感情用事的文章。我們若要研究他的心理學說，在性惡篇中，除了性的定義以外，無可靠者。知今且看他的性的定義。他在性惡篇中說：

性者，天之就也，不可學，不可事。

他篇中也有同樣的說法。如正名篇中說：

性者天之就也。

儒效篇中亦說：

性也者，我所不能為也。

這是說：性這個東西，是由先天所遺傳下來的，非人力所能學，所能事，所能為的。我們如今再看他所舉的例子怎樣？性惡篇中所舉的，是激而不平，偏而不全的，上面已說過了。在榮辱篇中，倒有一大篇很好的例子。

是人有所一同。飢而欲食，寒而欲暖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也。……目辨白黑美惡，耳辨音聲清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊；骨體膚理辨寒暑疾養？是又人之所常生而有也，是無待而然者也。

從他的定義和例子看來，所謂性者，不過是一種天賦的官能；與近代心理學中的本能，是暗相符合的。既然是一種本能，便是無善惡之可言。然則，這個惡究竟從那裏發生的呢？我且把上面已引過的話，重引一次：

性者，天之就也。情者，性之質也。欲者，情之應也。(正名篇)

這裏，除了性字以外，我們有得了『情』『欲』兩個字。而且這兩個字，與性字有相承的關係的，我們若能捉住這一條，再研究下去，就可以了解荀子的心理學的大概了。

什麼是情？『情者，性之質也』他的例子怎樣？正名篇說：

性之好，惡，喜，怒，哀，樂：謂之情。

什麼是欲？『欲者，情之應也』他的例子怎樣？他的例子分兩種：

一種是善的。如禮論篇所說的『芻豢稻粱』之於口『椒蘭芬苾』之於鼻……是。

一種是惡的。如性惡篇中所說之好利，疾惡，好聲色是。

如今我們再把性，情，欲三者的例子，應用到他們相承的關係上，先以目為例。目能辨白黑美惡，這個就是性。也就是本能。看了這一種色而哀，看了那一種色而樂。這就是情。因為看了而樂，於是幾想多看那種種悅目之色。這個

因樂而求多看的念頭，就是叫做欲。今再繪表以明之。

性	目・能辨白黑美惡
情	看之而｛樂、哀
欲	樂──逐欲多（淫亂之色（惡） 看種種（黼黻之文（善） 哀──（不欲再看）

從這樣看來，惡念之生，既不在性，又不在情，而在欲。然而『欲』之中，有惡的，也有善的。爲什麼他的結果，常至於惡的呢？這是因爲『心』境不清明，沒有別善惡二欲的能力的原故。欲明其說，且看下文。

（二）心

荀子的心理學中，除了性，情，欲之外，還有一個『心』字。他的地位，是超越於性，情，欲三者之上的。他的職務是用理智去選擇善惡諸欲。好像是心理學中的意志。他說：

性之好惡喜怒哀樂，謂之情。情然而心爲之擇；謂之慮。(正名篇)

他承認這個『心』的權力是很大的。他要選那個欲，就選那個欲，他要選這個欲，就選這個欲，絕對不受外界的牽制的。他說：

心者，形之君也，而神明之主也。出令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可刦而使墨云，形可刦而使詘申，心不可刦而使易意。是之則受，非之則辭。(解蔽篇)

所以心中欲念之善惡，完全由於這個心的選擇之適當與不適當。『心』爲什麼常常選擇得不適當，受惡而辭善呢？這是由於心境不『淸明』的緣故，

怎樣才可以使心境清明咧?是在「導之以理,養之以淸。」他說:

故人心譬如槃水。正錯而勿動,則湛濁在下,而清明在上,則足以見鬚眉而察理矣。微風過之,湛濁動乎下,清明亂於上,則不可以得大形之正也。心亦如是矣,故導之以理,養之以清,物莫之傾,則不足決庶理矣。(解蔽篇)

荀子以爲苟能心境清明,則欲念來的時候,自然能思很合理,擇得很適當。所以他十分信任這個『心』,而反對那些消極的絕欲主義。他說:

闢耳目之欲,可謂能自强矣,未及思也。(解蔽篇)

這是我所見到的荀子心理學說的大概,我很望讀者有所糾正指教!

消極革命之老莊

吳虞

日本人有言曰:『法蘭西人爲積極革命派。中國人爲消極革命派,老莊其代表也。』吾推究其說,蓋法蘭西人見政府腐敗,則亟起革命,斷脰流血,迫

不及待，以求滌瑕蕩穢，保其自由，弗可以須臾忍。「老莊派」則不然。彼常誦法老子，「聖人不仁，以百姓爲芻狗。大道廢，有仁義。國家昏亂，有忠臣。絕聖棄智，民利百倍。禮者，忠信之薄，亂之首」之言，深知家天下者遺棄公天下之道德，而專以家天下之仁義禮智愚弄人民，陰遂其私。又研求莊子胠篋盜跖篇所謂竊國盜法，以守其盜賊之身。斗斛權衡符璽仁義，皆民賊竊之，獨夫盜之。假聖智之名，享君王之實，聖明之天王，乃胠篋之巨盜耳。

故孔子言：『君不君，臣不臣，雖有粟不得而食。』又曰：『君臣之倫，如之何其廢之。』春秋主『尊王攘夷』『臣親無將，將而必誅。』孝經明『資於事父以事君』。儒教徒如孟子，雖略有『民貴君輕』之語，然其闢楊墨，則以無君者比之禽獸。荀子貴禮『三本』，以天地君親師並重，而謂君恩在父母之上。班固白虎通以君臣，父子，夫婦，列爲三綱。於是君臣大義，炳如星月矣。自後民

賊必崇儒教。儒教必闢異端。叔孫通董仲舒之徒，雖或斥為「希世」，或詆為「大愚」，而固已擁「聖人」「大賢」之徽號，以籠罩天下後世，相推相演。以訖於今，儒術之弊與專制之禍，俱達於極點。禪讓之跡，後世竊之；征誅之局，大盜襲之。封建非也，郡縣亦失。亂臣賊子，元惡巨猾，夷狄雜種，更起迭進，不絕於世，二十四史，釀血充塞。束以禮教，唐太宗明成祖之於倫紀，莫如何也；範以律例，王巨君曹孟德之於逆篡，莫能止也。惟是雍容揖讓，敷衍搪塞，委國家於吏例利，而為空泛道德之談，惝恍性命之理，沾沾於漢宋，切切於陸王，自以為命世大賢，孔門正脈，而生無補於時，死無損於世，亦可嗤矣！周濂溪曰：「春秋正王道，明大法，孔子為後世王者修也。亂臣賊子誅死於前，所以懼生者於後也。宜乎萬世無窮，王祀夫子，報德報功之無盡焉！」嗚呼！濂溪之言，真足以證明孔教與民賊及中國之關係矣！

而老莊一派則不然。晉宋六朝之人多深於老莊之學，其視霸王，直民賊耳，盜魁耳。故嵇康非湯武而薄周孔，鍾會以爲非毀典謨，王者所不宜容，引太公戮華士，孔子誅少正卯爲例；阮籍斥漢高項羽爲豎子，禮法之士疾之如仇。即蔡撙王僧達輩，皆有以自高，而不爲貴戚權倖屈，其君臣之觀念極淺。其朝秦暮楚，身仕數朝，絕不以爲怪。其託身仕宦，類因私計：如陶淵明謂人曰：『聊欲絃歌以爲三徑之資』，執事者聞之，以爲彭澤令；王秀之爲晉平太守，期年，謂人曰：『吾山資已足，豈可久留以妨賢路？』皆可證也。其他因婚嫁之費，門戶之累，而彈冠入仕者，見於史册，不勝枚舉。彼既視霸王爲大盜，世豈有忠於盜賊而盡節者哉？特不能如法蘭西人之起而驅逐，置民賊於斷頭臺上，以發揮其人權之宣言，斯所以爲消極也。善乎蕭子顯之論褚淵曰：『世之非責淵者衆矣。夫湯武之迹，異乎堯舜；伊呂之心，亦非稷契；降此風規，未足證也。自魏

氏君臨，年祚短促，服禍前代，宦成後朝。晉氏登庸，與之後事，名雖魏臣，實爲晉有。故主位雖改，臣任如初。自是世祿之盛，習爲舊準；君臣之節，徒致虛名。貴仕素資，皆由門慶，平流進取，坐致公卿，殉國之感無因，保家之念宜切。中行智伯，未有異遇，既以民望而見引，亦隨民望而去之。恩非己獨，責人以死：斯固人主之所同謬，世情之過差也。」觀子顯之言，足以考「老莊派」對於君臣一倫之心理矣。

夫專制之世，汚君之朝，高尚其志，遯世無悶，故二十四史無「隱逸傳」者，不過數史。蓋君臣之倫，儒者既謂「無所逃於天地之間」；而置身盜跖之庭，與負匱擔囊者爲侶，又節俠之士所鄙夷而不屑。此獨行隱逸之士所以史不絕書，而老莊之學，其影響爲至巨也！

夫漢武罷黜百家，表章六藝，孔學一尊，而西漢乃無名節之可言；光武獎

嚴子陵之高節，而東漢氣節之盛以開。此老莊之學，所以見忌於霸主與官僚，而儒教所以又獨能與霸者官僚極相吻合也。

楊朱考

唐鉞

楊朱在先秦諸子中，並不是什麼重要的人物。不過因爲孟軻以爲「能言距楊墨者聖人之徒也」，就三番二次要「辭而闢之」，并且「筆之於書」，加以自唐韓愈推尊孟氏，繼以宋儒把孟子配論語等爲四書之一，以後孟子成爲學子必讀之書，因此楊朱就居然「附驥尾而名益彰」了！

楊朱在諸子中不佔重要位置，有許多事實可證。(一)楊朱的名除孟子荀子韓非子外似乎沒見過。後二書所云與他的學說無關係。(二)莊子書中雖然有幾處把「楊墨」並提，并不曾提起他的名字及他的「爲我」主義；天下篇(或謂此篇係僞撰，我們似乎有理由說他非僞，但無論如何，此篇是戰

國的作品）歷敘當時學派，也沒提起楊氏。(三)比孟軻後些的荀況的書（荀子）中提起許多家和他們的學說；非十二子篇提它囂魏牟陳仲史鰌墨翟宋鈃愼到田駢惠施鄧析子思孟軻，大論篇並提起愼子，老子，(䏝)墨子，（翟）宋子（鈃）解蔽篇並提墨子宋子愼子申子（到）（不害）惠子，莊子此外提惠施鄧析的學說和墨子學說的各二三處，宋子的學說一處，並且對於墨子宋子的學說都有駁論；但卻不曾提楊子的學說。此外先秦書中說到楊氏爲我主義的只有呂氏春秋不二篇「陽墨貴己」四字。今行列子書中雖然有楊朱篇說是楊朱的話，但這部書是魏晉間人的僞撰，這篇是由孟子上所說楊氏的主張附會出來的，不能作爲楊朱的史料。有人說列子書然不可信，這篇卻大約可信；這不過因爲對於楊朱我們找不着好史料，因而不肯「割愛」罷了。胡適中國哲學史大綱也主張保存楊朱篇爲先秦的史料的；他

既說這篇怎樣可信又自承認他的「理由不甚充足」我的淺見以爲這也不免犯了「當斷不斷」的毛病。

他說楊朱篇可以「代表這一派學說」的理由，似乎都不能令人滿意。他說：『第一楊朱的「爲我主義」是有旁證的。(如孟子所說)此書說他的爲我主義頗好。』但是列子楊朱篇雖然因孟子上的話而撰演出來，却是魏晉間人放逸恣肆的思想，未必能代表先秦的楊氏。『第二書中論「名實」的幾處……確是戰國時代的問題。』但我們以爲這些名實的討論，是由莊子裏的話敷演出來的；(詳下文)並且不含什麼大不了的精理。『第三列子八篇之中只有這一篇專記一個人的言行。或者當時本有這樣一種記楊朱言行的書，後來被編造列子的人糊塗拉入列子裏面湊成八篇之數。』但楊朱篇的思想與文體全是魏晉間人的口氣；沒有別的證據，似不好說他是(本有)的。

所以我的淺見，以為楊朱篇的學說，不能代表楊朱的學說。

楊朱篇既然不可用為楊朱的史料，我們對於楊朱的史料，只有孟子莊子及呂氏春秋三部書。呂氏春秋只有四個字已見上莊子下文再引。這裏且先把孟子中論楊氏各文列下：

孟子曰：『予豈好辯哉？予不得已也。……聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱墨翟之言盈天下，天下之言不歸楊，則歸墨。楊氏為我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。……楊墨之道不息，孔子之道不著：是邪說誣民，充塞仁義也。……吾為此懼，閑先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作。作於其心，害於其事，作於其事，害於其政，聖人復起不易吾言矣。……能言距楊墨者聖人之徒也。』（滕文公下）

孟子曰：『楊子取為我，拔一毛而利天下不為也。墨子兼愛摩頂放踵利

天下爲之。』（盡心上）

孟子曰：『逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒。歸斯受之而已矣。今之與楊墨辯者如追放豚，既入其苙，又從而招之。』（盡心下）

秦火以後的書說楊子的有兩處與「爲我」及莊子所指楊氏堅白同異之辯都不相干，恐怕未必可信，姑錄下備覽。

全性葆眞，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之。（淮南子氾論訓）

楊子曰：『事之可以之貧，可以之富者，其傷行者也。事之可以之生，可以之死者，其傷勇也。』僕子曰：『楊子智而不知命，故其知多疑。語曰：「知命者不惑」晏嬰是也。』（說苑此楊子是否指楊朱也無從考定。）

此外韓非子說林下有關於楊朱的一段故事，但與他的學說無關，錄下備覽。

楊朱之弟楊布衣素衣而出。天雨解素衣衣緇衣而反。某狗不知而吠之。楊布怒將擊之。楊朱曰『子毋擊也！子亦猶是。曩者使女狗白而往黑而來子豈能毋怪哉！』(僞列子說符篇全抄此段，幾於一字不易。)

僞列子說府篇還有楊子歎歧路亡羊的故事。這段故事演化的程序是很有趣的。雖然與本題無關係，但姑且述他以見揑造事實的步驟。此事最初似是荀王霸篇『楊朱哭衢涂曰：「此夫過舉蹞步而覺跌千里者夫！」哀哭之』幾句話。呂氏春秋疑似篇就變爲：『故墨子見歧道而哭之。』淮南子說林訓就變爲『楊子見逵路而哭之，爲其可以南可以北；墨子見練絲而泣之，爲其可以黃可以黑。』成爲用駢儷句法。到了僞列子又加上亡羊的事竟演成三百六十餘字的故事。這故事，雖是僞造，却有點意思；我們節錄於下。

楊子之鄰人亡羊。既率其黨又請楊子之豎追之。楊子曰：「嘻亡一羊，何追之者衆？」鄰人曰：「多歧路。」既反，問「獲羊乎？」曰：「亡之矣。」曰：「奚亡之？」曰：「歧路之中，又有歧焉！吾不知所之，是以反也。」楊子戚然變容，不言者移時，不笑者竟日。門人怪之請曰：「羊賤畜，又非夫子之有，而損言笑者何哉？」楊子不答，門人不獲所命。弟子孟孫陽出以告心都子。……心都子曰：「大道以多歧亡羊，學者以多方喪生。……」

因爲楊朱的史料少，弄出一個很有趣的結果，就是後人往往把別人的言行事實戴在楊朱的頭上，晉司馬彪註莊子山木篇「陽子之宋……」云：「楊子陽朱也」（經典釋文引）。司馬氏這里所謂陽朱當然就是指孟子所稱的楊朱。「楊」「陽」通用，呂氏春秋「陽生貴己」，韓非子引莊子「陽子之宋……」作「楊子過宋……」，已開其例，是說得通的。但這位之宋的陽子什之

八九是楊子居是老聃的弟子，與楊朱沒有關係。因爲莊子內「楊子居」都作「陽」，楊墨並提處都作「楊」。茲將莊子中說陽子——陽子居——處錄下：

陽子之宋，宿於逆旅。逆旅人有妾二人，其一人美，其一人惡；惡者貴而美者賤。陽子問其故。逆旅小子對曰：「其美者自美，吾不知其美也；其惡者自惡，吾不知其惡也。」陽子曰：『弟子記之：行賢而去自賢之行，安往而不愛哉！』（山木）

陽子居見老聃曰：『有人於此，嚮疾彊梁，物徹疏明，學道不勸，如是者可比明王乎？』老聃曰：『是於聖人也，胥易技係，勞形怵心者也。且也虎豹之文來田，猨狙之便執斄之狗來藉，如是者可比明王乎？』陽子居蹴然曰：『敢問明王之治。』老聃曰：『明王之治，功蓋天下，而似不自已，化貸

萬物而民弗恃有莫舉名使物自喜，立乎不測而遊於無有者也。』(應帝王)

陽子居南之沛，老聃西遊於秦邀於郊至於梁而遇老子。老子中道仰天而歎曰：『始以汝爲可教，今不可也。』陽子居不答。至舍進盥漱巾櫛，脫履戶外膝行而前曰：『向者弟子欲請夫子，夫子行不閒，是以不敢。今閒矣，請問其過。』老子曰：『而睢睢盱盱而誰與居。大白若辱盛德若不足。』陽子居蹵然變容曰：『敬聞命矣。』其往也，舍者迎將，其家執席，妻執巾櫛，舍者避席，煬者避灶。其反也：舍者與之爭席矣。(外物)

細看這三段，陽子居與爲我主義及莊子所指堅白同異之辯(見下文)都是毫無關涉。所以李氏說陽子居「居名也子男子通稱」(經典釋文應帝

王篇音義引）；陸德明自己則以爲「陽子居姓陽名戎字子居」（外物篇音義「各戎」不知何據），都不說是陽朱。僞列子黃帝篇抄襲莊子外物篇『陽子居南之沛……』一段而硬改陽子居爲楊朱是魏末晉初人的勾當。李氏未知何時人。陸氏不贊司馬氏之說，必是彼時已經有人知道陽子居楊朱爲一人的說之無根據了。張湛註列子云：『子居或楊朱之字』也不過臆度之詞。汪中老子考異註駁張湛名朱字子居之說：『今江東讀「朱」如「居」』意謂楊朱卽陽居。不知道古音「朱」字端紐侯韻「居」字見紐魚韻。「朱」與「居」之差別也，如今音「都」與「歌」差別那樣大，豈能强合爲一呢？

到了近年，楊朱又變爲莊周。這說起於日本人久保天隨，而吾國蔡元培也作同樣的主張。他於中國倫理學史內說：

孟子之所謂楊朱實卽莊周。古音「莊」與「楊」「周」與「朱」俱相近；如荀

卿之作孫卿也。孟子曰：『楊氏「取」爲我拔一毛而利天下不爲也。』又曰：『楊朱墨翟之言盈天下。天下楊氏爲我是無君也。』呂氏春秋曰：『陽生貴己。』淮南子氾論訓曰：『全性葆眞不以物累形，楊子之所立也；而孟子非之。』「貴己葆眞」卽爲我之正旨。莊周書中隨在可指。如許由曰：『予無所用天下爲。』連叔曰：『之人也之德也，將旁礴萬物以爲一。世蘄乎亂，孰肯弊弊焉以天下爲事？是其塵垢粃糠猶將陶鑄堯舜者也，孰肯以物爲事？』其他類是者不可以更僕數。正孟子所謂『拔一毛而利天下不爲』者也。子路之詆長沮桀溺也曰：『廢君臣之義』曰：『欲潔其身而亂大倫，』正與孟子所謂楊氏無君相同。至列子楊朱篇則因誤會孟子之言而附會之者。如其所言則純然下等之自利主義，不特無以風動天下而且與儒家之道德截然相反。孟子所以斥之者，豈僅曰「無君」而

已，余則有詳考附著其略於此云。

蔡氏的詳考不曾見過，不知還有別的證據沒有。就倫理學史中所說看，其說實不能成立。條辨如下：

（一）古音「莊」與「楊」韻雖同而聲紐則異，「朱」與「周」聲紐雖同（古音同屬端母）而韻則異。并且以聲近（不同）證兩名之屬一人是極危險的事。胡元玉駁春秋名字解詁敘內說的好：

高郵王氏，喜言聲近；名字解詁破字尤多。雖合於古假借者不少，而專取同音之字爲說者，頗不免輕易本字之失。人之名字非若詩書文理不屬難可尋繹。全棄本字，悉取同音，心所不安，病之久矣。

蔡氏似乎也「不免輕易本字之失」。

（二）先秦的書只說「楊氏爲我」「陽生貴己」是楊朱的特點在於「拔

一毛而利天下不爲也」(這似乎是孟子形容他的話但大約可以代表他的態度) 的主張。淮南子雖然有「全性葆眞不以物累形，楊子之所立也」的話，但淮南子是漢時的書關於先秦學說的討論，未必靠得住。如司馬遷史記老子列傳可以把莊子的態度——其實是道家的普通態度——拉到楊朱身上去嗎？

(三)莊子的態度，也與長沮桀溺不同。他於內篇人間世論事君之道發揮得很盡致，何曾「廢君之義？」也何至於被人家目爲「無君？」他的「寧生而曳尾於塗中」的話，乃對特別情形而發；我們不可拘泥此語，以爲莊周是長沮桀溺一流人。至楊朱是這一流人當然可以說的。

(四)莊子的主張，乃是泯絕彼我「妙造自然」與爲我主義完全兩樣，所以有「至人無己」(逍遙游)及「大人無己」(秋水)等話。荀子解蔽篇說「

莊子蔽於天而不知人」也只說他重自然而輕人爲，正與莊子的思想相合，假如莊子就是楊朱荀子應該說「莊子蔽於我而不知人」了！

（五）莊子書中好幾處說楊氏，都是極端排斥他的話。

駢於辯者纍瓦結繩竄句游心於堅白同異之間而敝跬譽無用之言，非乎？而楊墨是已。（駢拇）

削曾史之行，鉗楊墨之口，攘棄仁義，而天下之德始玄同矣。……彼曾史楊墨……者留外立其德而以爚亂天下者也。（胠篋）

楊墨乃始離跂自以爲得非我所謂得也。夫得者困可以爲得乎？則鳩鴞之在於籠也，亦可以爲得矣。且夫……內支盈於柴柵，外重纆繳睆睆然在纆繳之中而自以爲得則是罪人交臂歷指而虎豹在於囊檻，亦可以

爲得矣！（天地）

莊子曰：『天下非有公是也，而如是其所是；天下皆堯也，可乎？』惠子曰：『可。』莊子曰：『然則儒墨楊秉四與夫子爲五，果孰是邪？』……惠子曰：『今夫儒墨楊秉，且方與我以辯，相拂以辭，相鎭以聲，而未始吾非也，則奚若矣？……』（徐無鬼）（駢拇胠篋兩篇內說楊墨之辯，這里楊秉之楊當然也是指楊朱。列子釋文（困學紀聞卷十下引）說公孫龍字子秉，當有所據。）

由上列莊子各文看起來，莊子是詆誹楊氏的。莊子如就是楊子，這豈不是自己打自己的嘴巴嗎？恐怕莊子雖然好作「謬悠之說，荒唐之言」，也不荒謬到如是。或者有人說莊子中這些篇都是僞撰的。但除了讓王漁父盜跖說劍四篇，立意遣詞比他篇遠劣，定是僞作外，我們沒有理由說上引四篇中

那一篇是僞作的。（天地篇或者稍羼雜後人的話。如「堯觀乎華」一段，但上文所引的那段話，不是後人所能僞作。）駢拇胠篋兩篇，持論雖然偏激，但卻是莊子主張的題中應有之義，與老子「絕聖棄知，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。」的議論是「同聲相應」的。有人以爲胠篋篇「田成子有乎盜賊之名，而身處堯舜之安……十二世有齊國」云云。可證這篇是齊快亡時的人做的，因爲自田成子至齊亡，至多不過十二世，並且那時莊子早已死了。但是我的淺見以爲這句話應該從陸德明經典釋文的解釋，就是：『自〔陳〕敬仲至〔田〕莊子九世知齊政，自太公和至威王三世爲齊侯，故云「十二世」也。』雖然這樣解釋與上田成子云云不大喞接，於文法上欠精密；但莊子此等處頗多，我們不能過於「吹毛求疵」，不然嚴格說，同篇中「田成子一旦殺齊君而盜其國」一句話也有語病，因爲當時固未至於「盜

其國。」并且卽至齊亡，只有八世有齊國，所以也不能說定是齊快亡時的作品。還有一個解釋，是田成子至齊威王（莊子時）已六七世，莊子形容其多，故言「十二世」也如以「九」表極多（例如『雖九死其猶未悔』「腸一日而九迴」參看汪中釋三九上）一樣；莊子這篇本極偏激，故更加「夸師」說「十二世」（這說是傅緯平先生提醒我的，我狠感謝他。）總而言之，上引四篇，不能說是僞撰。無論如何，駢拇篇『駢於辯者……』一定不是後人所能僞撰，因爲孟子呂覽只說楊氏爲我，并沒有說他好堅白同異之辯，後人無從憑空杜撰出來：此語非及見楊氏的人不能說，所以我們以爲莊子書中這句話是莊子說的，不是後人僞作。縱使不是莊子作的，也必定是他的弟子述的，也斷斷沒有罵他先生的行爲『敝跬譽無用之言』及『離跂自以爲得』的道理。

由以上五項理由，我們可以斷定楊朱自楊朱，周莊自周莊，清清楚楚地

是兩個人了。

據上文所引莊子各文，楊朱爲莊子所注意的地方，重在於辨析名理，而不在於「爲我」。他一則說楊墨『游心於堅白同異之間』，再則曰：『鉗楊墨之口』，三則曰：『儒墨楊秉……相拂以辭』。惟天地篇說他『離跂自以爲得』，似乎是指他極端偏激的行爲。

我們由莊子書中的話，又可以看出堅白同異的問題，也是楊朱曾用全力討論過的。再由墨子中經上下及經說上下，莊子天下篇中的話知道堅白同異的問題是墨翟別墨惠施所都曾用心討論過的。

堅白不相外也。（墨子經說上）

同，重，體，合，類。

同二名一實，重同也；不外於兼，體同也；俱處於室，合同也；有以同類同也。

異二不體不合不類。

異·二必異二也不連屬，不體也：不同所，不合也；不有同，不類也。（以上大體從畢校。此外經上下還有關於堅白同異無厚有厚的說解，不其引。）

相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦獲已齒鄧凌子之屬，俱誦墨經而倍譎不同，相謂別墨。以堅白同異之辯相訾，以觭偶不仵之辭相應。（莊子天下篇）

夫堅白同異有厚無厚之察，非不察也，然而君子不辯止之也。（荀子修身篇）

若夫充虛之相施易也，堅白同異之分隔也，是聰耳之所不能聽也，明目之所不能見也，辯士之所不能言也，雖有聖人之知未能僂指也。不知無害為君子，知之無損為小人……而狂惑戇陋之人乃始率其羣徒辨其

談說，明其譬稱，者身長子不知惡也。夫是謂之上愚。（荀子儒效篇）

據荀子所言，堅白同異之辯似乎當時是很流行的。討論的人還不止墨家，惠施，楊朱，公孫龍一班人。我們有證據知道墨翟別墨（苦獲等）惠施楊朱都是以討論這些問題著名的。胡適中國哲學史大綱說：『古書說墨家傳授派別的……最重要的是天下篇所說墨家的兩派「俱誦墨經而倍譎不同，相謂別墨以堅白同異之辯相訾，以觭偶不仵之辭相應。」細看這幾句話，可見今本墨子裏的經上下經說上下大取小取六篇是這篇「別墨」作的。』我的淺見以爲胡氏的說與我們上文所列的證據不無衝突。我的妄測以爲這六篇不特不是別墨作的，或者也不是墨翟作的，乃是春秋戰國之交一宗公有的學問；內中許多定義都不能說是墨家所專有；如『久彌異時也』；『字彌異所也』；『夢臥而以爲然也』等等，當然是公認的界說，他所以夾在墨子

的中間，大約不過是經過墨子校定增補；也如詩書本來是公有的，經孔子刪定後，就變成儒家專有的書一樣。但是無論如何，若說「以堅白同異之辯相訾」的都是別墨；那末「游心於堅白同異之間」的楊朱，也不得不成爲別墨。這固然不能說必定不可能的事，但恐怕是不大會有的事。

經了上文的討論，我們可以說：楊朱不是陽子居，也不是莊周。楊朱是與孟軻同時的人，約略生存於西紀前三六〇至三〇〇年，他比莊子或者稍爲後進。莊子徐無鬼篇稱「儒墨楊秉四」：儒墨是流派的名（墨本非氏，說見讀子巵言墨翟以流派爲氏）楊秉是氏字，這似乎可證那時楊氏學派成立未久。楊氏的爲我主義，大概也不過人自爲謀各不相擾之意；在實行上大約不至如僞列子楊朱篇所說那樣以拚命縱欲爲事。西洋許多人誤會伊璧鳩魯的快樂說，以爲他是主張極一時之快樂的，其實他是反對這樣取樂的人。魏

晉人誤會「爲我」爲縱欲，把他們自己的人生觀挂起楊朱的招牌；楊朱的蒙寃，恐怕不減於伊壁鳩魯。

楊朱爲我的主張，大約是想把他築在名理的基礎上，所以他以堅白同異之辯爲莊子所註意。僞列子楊朱篇首尾兩段，都是談名實問題，是受了莊子楊氏『游心於堅白同異之間』那句話的暗示而杜撰出來的；但也沒有什麼深意，姑錄下存參。

楊朱游於魯，會於孟氏。孟氏問曰：『人而已矣，奚以名爲？』曰『以名者爲富。』『既富矣，奚不已焉？』曰：『爲貴。』『既貴矣，奚不已焉？』曰『爲死』『既死矣，奚爲焉？』曰『爲子孫。』『名奚益於子孫？』曰：『名乃苦其身焦其心。乘其名者澤及家族，利兼鄉黨，況子孫乎？凡爲名者必廉，廉斯貧；爲名必讓，讓斯賤。』曰：『管仲之相齊也，君淫亦淫，君奢亦奢，志合道從，

道行國霸，死之後，管氏而已。田氏之相齊也，君盈則己降，君歛則己施，民皆歸之，因有齊國，子孫享之，至今不絕。若實名貧，偽名富』曰：『實無名，名無實，名者偽而已矣。昔者堯舜偽以天下讓許由善卷，而不失天下，享祚百年。伯夷叔齊實以孤竹君讓而終亡其國，餓死於首陽之山。實偽之辯，如此其省也。』（偽列子楊朱篇）

鬻子曰『去名者無憂。』老子曰『名者實之賓。』而悠悠者趨名不已。名固不可去？名固不可賓邪？今有名則尊榮，亡名則卑辱。尊榮則逸樂，卑辱則憂苦。憂苦犯性者也，逸樂順性者也；斯實之所係矣。名胡可去？名胡可賓？但惡夫守名而累實。守名而累實，將恤危亡之不救，豈徒逸樂憂苦之間哉？（偽列子楊朱篇）（按『名者實之賓』是莊子中指許由的話，不知這何以強拉入老子口裏？）

還有一句話可說的，就是楊氏學說雖曾轟動一時；（孟子說『楊墨之言盈天下，天下之言不歸楊則歸墨』可證）但他不過如曇花一現，不久就銷聲滅迹；所以莊子天下篇也不提他，荀子也不提他，韓非子只說「儒墨」呂覽只說「孔墨」；我們也沒聽見有什麼楊者像什麼「墨者」那樣，并且他也沒留下什麼著作；還或者因為他「為我」太過，既不肯「拔一毛而利天下，」所以也不肯勞動口舌宣傳他的主義吧！

楊朱攷補證

唐鉞

我把楊朱攷（見本誌第二十二卷第六號）草成以後，覺得那篇還有一些餘義，和多少聯帶的問題，也應該提出討論；因此不避辭費，用問答體，論列如次。

問一：楊朱攷說楊朱墨翟都曾參與堅白同異之辯。這句話似乎僅僅靠

着莊子駢拇篇『駢於辯者，纍瓦結繩竄句，游心於堅白同異之間，而敝跬譽無用之言非乎？而楊墨是已』一句話但何以知道「楊墨」兩字不是指楊墨的流派呢？

答一：莊子釋文在這里說：『楊，墨：崔李云，楊朱，墨翟也。』但還可以說是後人的註釋未必可信。請再以莊子本書證之。駢拇篇所舉以陪伴楊墨的曰離朱，曰師曠，曰曾史（曾參史鰌）都是指各個人。胠篋篇所舉以陪伴楊墨的曰曠（師曠）曰離朱，曰工倕曰曾史，又都是指各個人。胠篋篇并且明說：『彼曾史楊墨師曠工倕離朱者皆外立其德而以爚亂天下者也。』難道曾，史，曠，倕，等也可以指流派嗎？在宥篇雖然有『上有桀跖，下有曾史而儒墨畢起』之「墨」是指流派但句法與上所引不同。墨翟曾從事堅白同異之辯，還有墨子書中經上經下為證。有人說經上等篇不是墨子手定的；但我們有理

由可以不承認此說已經成立。

問二胡適中國哲學史（一百七十七頁）說：『大概楊朱的年代，當在西歷紀元前四四〇年與三六〇年之間。』楊朱攷說『他約略生存於西紀前三六〇至三〇〇年。』何以相差這麼遠？

答二胡氏對於他所定的楊朱年代，只舉出兩個理由。由他說：（一）『孟子所說，那時楊朱一派的學說已能與儒家墨家三分中國，大概那時楊朱已死了。』但我們以爲楊朱及見其說三分中國也很有可能。（二）胡氏又說列子『楊朱篇記墨子弟子與楊朱問答此節以哲學史的先後次序看來，似乎不甚錯。』但列子是魏晉間的僞書是靠不住的。

我極願意承認楊朱攷舉「楊秉」是姓字以爲楊朱學派成立未久的理由，不免有孤證的嫌疑。但此外還有較好的旁證呂氏春秋不二篇云：

老耽〔卽老聃〕貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉，關尹貴淸，列子貴虛，陳駢〔一卽田駢〕貴齊，陽生〔困學紀聞引作陽朱當從之〕貴己，孫臏貴勢，王廖貴先，兒良貴後。

這里列舉的次序，是按各人年代的先後的。老聃最先，孔子次之，（有人說老聃是戰國時人，實無充分的根據；但此處不能詳論這事）墨翟又次之；關尹又次之，但約與墨子同輩，幷且曾與老子並世；列子又次一點，曾問道於關尹（據莊子及呂氏春秋），田駢，史記把他與淳于髡並提；淳于髡與他和孫臏都是齊威王時人（有下及齊宣王的）。王廖，兒良當也與孫臏同時，或後些。楊朱〔陽生〕夾在陳駢與孫臏之間，可知也是與他們倆約莫同時。齊威王在位是在西紀前三七八至三三四年（一作至三四三年，似誤）；威王死後，就是宣王在位。由此以推，楊朱大約是生存於西紀前三六〇至三〇〇

年間；但這尙然是大概的說法，就說生於西紀前三七〇至二九〇年，也不至於大差。

問三：謝無量中國哲學史說楊朱是衞人。何以楊朱攷不提起這個事實？

答三：楊朱是何國人，我們還不曾找到關於此事的材料，只好闕疑；等有可靠的材料時再論。

問四：楊朱攷引莊子釋文李氏說——陽子居：『居，名也；子，男子通稱。』——這說起於何時呢？

答四：楊朱攷草成以後，對於這個李氏，我找得一點材料，知道他是晉人。隨書經籍志道家原註：『梁有莊子三十卷，晉丞相參軍李頤註……亡。』經曲釋文序錄『李頤〔莊子〕集解三十卷三十篇』原註：『字景眞，潁川襄城人，晉丞相參軍，自號玄道子。一作三十五篇，爲音一卷。』唐書藝文志『李頤，

「莊子」『集解二十卷。』此外隨志及釋文又有李軌莊子音。隨志又有宋處士李叔之莊子義疏；但李叔之，由唐志所載王穆莊子疏，及釋文所載宋處士王叔之字穆之莊子義疏看起來，李叔之是王叔之之誤。據此，則陸德明所見莊子註解諸家中李氏的只有李頤一人（李軌止註音）。隨志作「註」，唐志釋文作「集解」，大約是同一部書。莊子釋文所引之李氏，必定是李頤，這可見晉人也沒有全信僞列子及司馬彪以陽子居爲楊朱之說。（李頤註，隨志云已亡，唐志比隨志所載少十卷，釋文也說出兩種篇數，那末陸氏所見恐怕也不是完書。）

問五：吳鼒老子別錄（昭代叢書）信列子「楊朱南之沛，遇老子」一那一段話而說：『老子所謂「睢睢盱盱」，蓋隱責其爲我之意。』這可證陽子居卽楊朱。

答五：列子這段是全襲莊子的。所載老子那段話，不過戒陽子居太不斂抑，與「爲我」無涉。吳氏乃先坐實陽子居是楊朱，然後「從而爲之辭」，不足爲據。

問六：楊朱攷說莊子『於內篇人間世論事君之道，發揮得很盡致，何曾「廢君臣之義？」』也何至於被人家目爲「無君？」』但朱子語錄論莊子說：列莊本楊朱之學，故其書多引其語。莊子說子之於親也，『命也；不可解於心。』至臣之於君，則曰，『義也；：：無所逃於天地之間。』是他看得那君臣之義，却似是逃不得，不奈何須着臣服他，更無一個自然相胥爲一體處，可怪。故孟子以爲「無君」此類是也。「按近人莊周卽楊朱之說，大約是得這段話的暗示而來的。」

朱熹雖然不以莊周楊朱爲一人，而（1）說莊子多引楊朱語，是以爲陽

子居卽楊朱。又(2)楊朱攷以莊子不是「無君」爲莊周非楊朱的理由；據朱氏的話，人間世內的話正可爲莊子無君的證據，豈不是爲莊周卽楊朱之說加一層理由嗎？

答六：(1)朱氏以陽子居爲楊朱，乃由誤信列子及司馬彪之說。但這些，楊朱攷已經證明其不足信。

(2)朱氏引人間世中兩句話以爲莊子無君的證據，其立說未免有「深文周納」的毛病。不想想莊子緊接着就說：

是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也。……爲人臣子者固有所不得已，行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死？

這里雖然有爲臣有所不得已的話，但明明以不擇而安爲忠孝的通義，

以忘身不悅生惡死爲人臣之道。這樣說法，還目爲「無君，」眞是「欲加之罪，何患無辭」了！并且若使『看得那君臣之義，却似是逃不得，』便是無君，那末，如孟軻『君之視臣如草芥，則臣視君如寇讎，』按同樣的論準，又何止於無君呢？（無君幷不是一個思想家的缺點；我們不過明莊子沒有這樣主張罷了。）

無論如何，莊周不是楊朱，有許多理由。就是莊子眞是「無君，」也不能證其爲楊朱，何況莊子不任受這種品目呢？

問七楊朱攷說莊子徐無鬼篇『儒墨楊秉』之「秉」是字，大約是根據列子釋文公孫龍字子秉之說。但胡適中國哲學史說：『我以爲公孫龍決不能和惠施辯論，又不和莊子同時，莊子書中所記公孫龍的話，都是後人亂造的；』（該書第二三六頁）據此則楊秉之秉不是指公孫龍了。

答七：我幷不必咬定秉是公孫龍的字。假如秉不是一個人的字，必定是氏，斷不是學派的名稱；因爲先秦無所謂秉者或秉家。只要是氏或字而不是學派，楊朱攷那個辯證就可以成立。

至於秉有爲公孫龍字的可能沒有，這里也可以略論一下。我的淺見以爲秉有就是公孫龍的可能，換言之，公孫龍有與莊周惠施辯論的可能。這事，我們可以由胡氏自己的話中找得旁證。

(1)胡氏對於莊子外雜篇說：「這二十六篇之中，至少有十分之九是假造的，（胡氏並沒有提出這句話的證據；我們以爲假造的沒有這許多，但這當別論。）大抵秋水，庚桑楚，寓言三篇最多可靠的材料」（中國哲學史第二五四頁），胡氏認爲最可靠的三篇內的一篇——秋水就有「公孫龍問於魏牟曰：「……今吾聞莊子之言，汜焉異之……」」一大段話。這固然大約

是莊周挖苦公孫龍的寓言；但無論如何，可以證明公孫龍嘗與莊周辯論過；莊周與惠施同時，公孫龍也有與後者辯論的可能。這一大段文字，確是莊周的口氣；我們不能因爲他提及公孫龍而硬說他是後人羼入的文字。

（2）胡氏又說：『惠施的年代大約在「西紀」前三八〇年與前三〇〇年之間』（中國哲學史第二二七頁。）既說「大約」，則惠施年代移後五六年，即前三七五至二九五年也可以。他又說：『公孫龍大概生於西歷前三二五與三一五年之間；那時惠施已老了』（同上，第二三五至二三六頁。）據胡氏的說，我們可以假定公孫龍生於西紀前三二五年。那末，公孫龍二十五歲時，惠施正七十五歲上下，也還可以作短時間的辯論。史記仲尼弟子列傳說：『卜商字子夏，小孔子四十四歲，』而六國表載周威烈王十九年『魏文侯受經［於］子夏』；算起來，那時卜商已經一百零一歲。就是史記有誤，魏文侯卽

位之初即受經，卜商也在八十三歲以上。若是卜商八十三歲以上還能授經；惠施七十五歲至八十歲間，當然也可以與人辯論。

這樣看來，公孫龍可以和惠施莊周辯論。所以「儒墨楊秉」之秉，就說是公孫龍，也沒有什麼不可以。

問八：楊朱攷推測墨子書中經上下等篇，「不特不是別墨作的，或者也不是墨翟作的，乃是春秋戰國之交一宗公有的學問，大約不過是經過墨子校定，增補。」但據胡適中國哲學史的考究，「這六篇中的學問，決不是墨子時代所能發生的。」他幷且舉出許多理由以證明他的主張。

答八：我草楊朱攷時，對於經上下等篇是什麼人做的，幷沒有確定的意見，所以只作疑詞。我隨後又加考慮，結果以爲至少經上下兩篇是墨子時代有的。（或許有小部份是後人羼入。）這兩篇中雖然含着許多公共的學問，

但是經了個人的精鍊的所以也可算是墨子自著的。(按『經上經下』疑翟自著』之說，始於畢沅墨子敘。)至於說他決非墨子時代所能發生的，或決非墨子自著的，我實未敢苟同此事說來話長，不是在這兒講得了：異日有暇，當作專篇的討論。

最後還有一個關於楊朱非莊周說的很好的證據，就是荀子解蔽篇稱『莊子……』，王霸篇稱『楊朱……』，這兩處不特姓名兩樣，事實也毫不相干。如莊周是楊朱，以同一人對於別的同一人給他兩種姓，大約『文理密察』的荀況不至於此。

我的淺見，以為經了本文的論證的後，楊朱攷中所提出的關於楊朱事蹟的擬說，似乎可算得了更鞏固的根據。

墨子的勞農主義

吳虞

孟子的書稱楊朱墨翟之言盈天下，可見他們二人的學說流行很普遍了。楊朱的書後來不傳止有列子的楊朱篇，尚留得有楊朱的餘論，墨子的書，漢書藝文志說有七十一篇，現在存的止有十五卷，又還殘闕了許多。据孫星衍說，墨子的書止親士，脩身，經上，經下，和說六篇，是墨子自己做的。就此說來，墨子的書存於今的，實在不足以盡墨子的學說。而墨子學說的精義，乃反見於他人的著述。此可見盈天下之言，當日傳布的很多，雖然不見於墨子的本書，也不是全然無据的話了。

莊子天下篇說：『墨子稱道：昔禹之湮洪水，決江河，而通四夷九州也，禹親自操槖耜而九雜天下之山川，腓无胈脛无毛，沐甚雨，櫛疾風，置萬國。禹大聖也而形勞天下如此。使後世之墨者，多以裘褐爲衣，以跂蹻爲服，日夜不休，以自苦爲極。曰，不能如此，非禹之道也，不足謂墨。』

淮南要略訓說『墨子受儒者之業，學孔子之術，以爲其理煩擾而不悅，原葬靡財而貧民，久服傷生而害事，故背周道而用夏政。』所以莊子說墨翟『不與先王同，毀古之禮樂。』儒家的禮是專一拿來保護尊貴長上的。如荀子王制篇說：『有天有地而上下有差。明王始立而處國有制。夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，是天數也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等足以相兼臨者，是天下之本也。』榮辱篇說：『夫貴爲天子，富有天下，是人情之所同欲也。然則從人之欲，則勢不能容，物不能贍也。故先王爲之制禮義以分之，使之貴賤有等，長幼有差，智愚能不能有分。』所以荀子法行篇又說：『禮者，衆人法而不知，聖人法而知之。』大略篇說：『禮之生爲賢人以下至庶民也，非爲成聖也。』禮的作用全在保護尊貴長上，使一般人民安於卑賤幼下，恭恭順順的。荀子在他著的樂論篇內，還說是：『禮者，理之不可易者也。』把禮

與理籠統混合成一片。請問禮不下庶人刑不上大夫的禮，也是理之不可易的嗎？眞是荒謬極了！墨子毀禮恐怕不專是因爲煩擾的原故，也許是和他上下同等及兼愛的主張根本上不相容罷了。我們今日所攻擊的，乃是禮教，不是禮儀。禮儀不論文明野蠻人都是有的。三叩首改成三鞠躬，並沒有好大的關係。禮教却大不然了。儒教以禮定分，以分爲理，干名犯分，卽陷於刑律。你看管子心術篇說：『禮者，因人之情，緣義之理，而爲之節文者也。故禮也者，謂有理也；理也者，明分以諭義之義也。故禮出乎義，義出乎理，理因乎宜者也；法者所以同出，不得不然者也。』阮元書學蔀通辯後說：『朱子中年講理，晚年講禮，誠有見乎理必出於禮也。古人所以治天下者，禮也。五倫皆禮，故宜忠宜孝卽理也。故理必附乎禮以行。』法家儒家，都把禮與理混合爲一，於是由禮而出的『分也，法也，』都認爲莫不合於理。理所以講忠講孝，既合理，夷三族夷十

族也就莫不合禮了。至於墨子毀樂，据我的見解看來，也不專是實利主義的結果。因爲禮樂刑政四項，在儒家利用起來，是相連的。樂記說：『禮以道其志，樂以和其聲，政以一其行，（樂記疏：「政謂法律，又云政以行之者，政爲禁令，用禁令以行禮樂也。」）刑以防其姦；禮樂刑政，其極一也』。（樂記疏：『用其四事，齊之使同一致，不爲非也。賀云：「雖有禮樂刑政之殊，及其檢情歸正，其道一也」。』）再看樂記說『使親疏貴賤長幼男女皆形見於樂。』疏說：『宮象君，商象臣，角象民，樂聲有淸濁高下，故貴賤長幼見於樂也。』這是以君臣民貴賤長幼的階級，附入於樂聲，使人於禮之外，就是聽樂，也要把君臣民貴賤長幼的觀念，灌輸在一般人的腦中，使他習慣。樂記又說：『先王有上有下，有先有後，然後可以有制於天下。』疏說：『明禮樂各有根本，本貴而末賤。君子能辨其本末，可以有制於天下。』他說的根本，就是分別尊卑貴賤，上下長幼

的階級。他說的末，就是指玉帛鐘鼓。所以孔二先生說：『禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？』也就是辨本末的意思了。樂記又說：『然後鐘磬竽瑟以和之，干戚旄狄以舞之，此先王所以官序貴賤各得其宜，所以示後世有尊卑長幼之序也。』疏說：『所以官序貴賤各得其宜者，又用樂體別尊卑於朝廷，使各得其宜；天子八佾，諸侯六佾是也。』前由樂聲，此又由樂禮，都是要把根本的尊卑貴賤上下長幼的階級觀念，寓於其中，聖人制禮作樂的精意，也很可見了。大抵禮政刑三項，對於人民止能束縛他的外部，所以又須再用一種樂來治他的內部。禮制法律禁令刑罰，都是拘禁制裁的東西，使人枯槁嚴酷，少有生趣，便不能持久，必要用一種東西來緩和緩和，且使人稍感愉快。却又恐怕人民感受一種粗厲噍殺之音，鬧出大亂子來，還是不妙，所以先王在上，特別的替人民制定正禮正樂來。樂記說：『禮節民心，樂和民聲，政以

行之，刑以防之。禮樂刑政，四達而不悖，則王道備矣。』由這樣看來，先王制禮樂刑政四項並用的心，也就可見了。福澤諭吉說『支那舊敎莫重於禮樂，禮者，使人柔順屈從者也；樂者，所以調和民間鬱勃不平之氣，使之恭順於民賊之下也。』他這話眞是把先王制禮作樂的精意揭穿了。墨子既要主張他的勞農主張，這一種從天尊地卑學說內出來的禮樂，（見樂記）非先把他去掉不可。禮樂去掉，那法律刑罰失了依据，自然就容易改變了。

莊子說：『墨子法禹之道，親操橐耜，腓无胈，脛无毛，沐甚雨，櫛疾風，衣褐爲衣，跂蹻爲服，以自苦爲極。』那親操橐耜，沐風櫛雨，固然足以表現農夫辛苦勤勞的情狀，却於墨子毀古之禮樂不與先王同的意思，全未說明。所以我不得不補充幾句。

司馬談論六家要旨，他說：『墨者亦尙堯舜之道，言其德行，曰堂高三尺，

土階三等，茅茨不剪，采椽不刮，食土簋，啜土刑，糲粱之食，藜藿之羹，夏日葛衣，冬日鹿裘。其送死桐棺三寸，舉音不盡其哀，教喪禮必以此為萬民之率，若此則尊卑無別也。夫世異時移，事業不必同，故曰儉而難尊，要其強本節用，則人給家足之道也。』

司馬談更進一步，稱墨者住茅茨采椽，食糲粱藜藿，所行所為，是強本之道了。中土以農立國，所以李悝盡地力，商鞅墾草重農。到了漢代，還是以農為本，以商賈為末，孝弟力田，而後家給人足。管子說：『衣食足而知榮辱。』這話是與墨子宗旨很相合的。孟子稱舜竭力耕田，所以墨子亦尚其道。司馬談所說的尊卑無別，似是但指喪禮而言。觀荀子正論篇說：『世俗之為說者曰，太古薄葬，棺厚三寸，衣衾三領，葬田不妨田，故不掘也。』楊倞注說：『此蓋言古之人君也。』可以見得司馬談雖贊墨子強本節用，於墨子的勞農主義，卻全

本發現。

我讀荀子的書，看見荀子極力攻擊墨子學說的地方，我方纔恍然大悟。墨子的主義，根本上和儒家絕對不能相容。孟子但攻擊他的兼愛爲無父，不特與墨子的學說全不相符，亦毫不合於論理。這種論調，固然是墨子不屑與辯的了。荀子的觀察明瞭實遠出孟子之上，他雖攻擊墨子，墨子學說的精義，卻反藉荀子傳出來。廖季平說：『講學問要專尋恩人和仇人無恩無仇的人，可以置之不理』像荀子這個仇人我想墨子有知，也當含笑謝謝他罷。

荀子非十二子篇說：『不知壹天下建國家之權，稱上功用，大儉約而慢差等，曾不足以容辨異縣君臣，是墨翟宋鈃』楊倞注說：『不知齊一天下建立國家之輕重，以功力爲上，無有差等，欲使君臣上下同勞苦也。上下同等，則其中不容分別而縣隔君臣也。』

富國篇說：『墨子大有天下，小有一國，將少人徒，省官職，上功勞苦，與百姓均事業，齊功勞，若是則不威。』楊倞注說：『均事業，齊功勞，謂君臣並耕，饔飧而治也。上下縣隔，故得以法臨馭，若君臣齊等，則威不立。』

富國篇又說：『功名未立，則羣衆未縣也。羣衆未縣，則君臣未立也。無君以制臣，無上以制下，天下害生縱欲，欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。』楊倞注說：『有功名者居上，無功名者居下，然後羣衆縣隔。若未有功名，則羣衆齊等，既無縣隔，則未有君臣之位。無上下相制，則天下之害生於各縱其欲。』

綜觀荀子攻擊墨子的話，便可知道墨子的學說，不但主張親操橐耜，以自苦爲事而止，他的意思更要廢去儒家所主張的階級制度，把尊君卑臣，崇上抑下的禮敎，一掃而空之，他主張的是上下同等，君臣並耕，不勞動者不得食。所以他說：『君臣氓通約也。』就是說君臣，氓不過依着通約，立了三個名

稱，以便分任其事其實是一樣，是同等，並沒有尊卑貴賤上下階級的區別，各人還是耕田的耕田，織屨的織屨，捆席的捆席，不過到了辦事的時候，各人照着通約上規定的職務，各人去辦就是了。儒家說的甚麼以君制臣，以上制下的事通通沒有他的通約，就是盧梭的民約論；他的主張，就是列寧的勞農主義了。所以墨子的學說，和儒家根本上絕對的不能相容。班固序農家說是：『或者欲君臣並耕，悖上下之序。』也是把儒家的眼光去看他。墨子非儒篇駡儒家是『羝羊視，』大政就是指班固這一統人的眼光了。

和墨子同樣的主張，却與墨子有積極消極的區別，還有兩個人，就是陳仲子，許行。

荀子非十二子篇說；『忍情性，綦谿利跂，苟以分異人爲高，不足以合大衆，明大分，是陳仲史鰌也。』楊倞注說：「謂其違俗自絜，離世獨立，不同於人。

大分，謂忠孝之大義也。」

孟子滕文公篇說：「仲子，齊之世家也。兄戴，蓋祿萬鍾。以兄之祿爲不義之祿，而不食也，以兄之室，爲不義之室而不居也。避兄離母處於陵。仲子所居之室，所食之粟，彼身織屨，妻辟纑，以易之。」趙岐注說：「仲子以其兄事非其君，行非其道，以居富貴故不義之。仲子身自織屨，妻緝纑，以易食宅耳。」

列女傳說：「於陵子終賢，楚王欲以爲相，使使者往聘之，子終辭使者，與妻逃，乃爲人灌園。」鄒陽書說：「於陵子仲辭三公，爲人灌園。」子終，子仲和仲子，是一個人。

戰國策說『趙威后問齊使者曰：「於陵仲子尚存乎？是其爲人也上，不臣於王，下不治其家，中不索交諸侯，此率民而出於無用者，何爲至今不殺乎？」』

荀子說陳仲子不明忠孝的大義，殊不知忠孝大義，是儒家的主張，儒家

止想做天子三公，當當王佐；仲子是主張無君主義的人，要叫他盡忠於當世的民賊，豈不是開頑笑嗎？儒家費盡苦心，替民賊設法，往往把君父二人並尊，忠孝兩字連用。忠孝二字，就是拿來連結專制朝廷和專制家庭的一個秘訣。高尙的人，你離得開朝廷，你未必離得開家庭。有了家庭這個累贅，可憐有許多人，就家貧親老，不擇官而仕，止得去上那民賊的圈套了。仲子鄙棄他的老兄事非其君，行非其道，雖然食祿萬鍾，不過同駔儈擔囊的强盜分點贓物來一樣，實在穢濁得很。所以仲子自守他的無君主義；不臣於王，不交諸侯，辭楚相而逃，視三公猶如糞土一般。仲子不治其家，避兄離母，他早已窺破君父並尊，忠孝並用，拿專制家庭來補助專制朝廷的詭計。他却和他的妻子離開大家庭，去尋小家庭的生活；灌菜園，打草鞋，緝麻線，自食其力，以易食宅。他舍去世家的富貴榮華不享，要實行他的主義，去過勞農勞工辛苦的生涯，這也和

託爾斯泰不相上下了。荀子還拿孝的大義去責備他，未免令人有方鑿圓枘的感歎了。仲子這種主義，都和儒家及當世的民賊極端反對，所以趙威后說他可殺。我想如今吃人的人很多，韓非子說？「田仲不恃仰人而食。」那麼，使人人都能夠學仲子自食其力，何至不生產的高等游民遍國中吃人的禮教大家遍天下呢？

孟子滕文公篇說：「許行自楚之滕，其徒數十人，皆衣褐捆屨織席以爲食。陳相見孟子，道許行之言曰：「滕君則誠賢君也；雖然，未聞道也。賢者與民並耕而食，饔飧而治。今也滕有倉廩府庫，則是厲民而以自養也。」」趙岐注說：「賣屨席以供飲食，以爲古賢君與民並耕，而各自食其力，當身自具食，兼治民事耳。三皇之時，質樸無事，故道若此也。」

許行的主張，是人人都應該自食其力，或是打草鞋，織席子，或是耕田力

作，把羣衆的公事辦完，依就打草鞋的去打草鞋，織席子的去織席子，耕田力作的去耕田力作，不似儒家把君主推崇得如天帝如大神一般。沒有貴賤上下，都要勞動，不必設許多官僚在上，妄分些甚麼勞心治人的爲君子，勞力治於人的爲小人，學稼學圃，都是正經事業，不能動輒拿貴族的聲口罵人家都是小人。人要曉得四體不勤，五穀不分的人，在社會上簡直是個大蠹，就連「人」字也加不上，還說甚麽大小。許行他們，頗知道互助的社會生活，把他們勞動的出品去和別人交易。胡適之君說許行可稱爲互助的無政府主義，眞是不錯。既能互相供給，又不用君主官僚，那倉廩府庫便也無用。專制政府剝奪人民汗血生產的財物，就不必藏在倉廩府庫之中，至於粟紅索朽，還拿來誇耀富强了。許行這種主義，和墨子通約的辦法，大概相同。可見當日諸侯放恣，貴族驕奢，人民窮困，所以墨子陳仲子許行都有這種主張，想求根本上的解決。

不過陳仲許行是屬於消極的一派。他們主張無君，主張小家庭，不取忠孝的說法。然他們那些廢除階級君臣並耕的主張，全被儒家和民賊壓抑，不能實現，他們就止能去打草鞋，緝麻線，灌菜園，織蓆子，耕田力作，便沒有其他的辦法，止算開出專制時代隱逸傳中一派人，就完事了。墨子却是個屬於積極的一派。他的實行力很强，所以他主張非攻，他就有備城門諸篇。公輸盤爲楚造雲梯去攻宋，墨子聽得這消息，從魯國起程，走了十日十夜，趕到郢都，去見公輸盤，公輸盤被他說服了。公輸盤九設攻城的機變，墨子就能九距他，所以楚王也就不攻宋了。不似荀子議兵篇止有空話。墨子主張無差等，廢君臣，於是他見有上下不平等發生種種奇寃至慘的事件，也要用實力去幫助鏟除，以求貫徹他的主義。淮南子說：『墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵』新語說：『墨子之門多勇士。』韓非子說：『世之顯學儒墨也。儒之所

至孔丘也，墨之所至墨翟也」。又說：「儒以文亂法，俠以武犯禁。」又說：「國平則養儒俠」。儒俠卽儒墨。所以墨子之後，多流爲游俠，也是兼愛實行，當然有一種結果了。墨子有主張就能實行，頗有歐美人的氣概，所以和陳仲許行不同。這都是勞農主義無君主義的先覺。但是我們如今卻要學積極派的墨子，不可去學消極派的陳仲許行。

此外還有韓非子稱的狂矞華仕兄弟二人，也是這種主義，我現在一并將他舉出。韓非子說：「居士狂矞華仕昆弟二人立議曰：「吾不臣天子，不友諸侯，耕而食之，掘而飲之，吾無求於人，無上之名，無君之祿，不仕而事力。」太公執而殺之，以爲首誅，曰：「不臣天子，是望不得而臣也；不友諸侯，是望不得而使也；耕而食之，掘而飲之，無求於人，是望不得以賞罰勸禁也。且先王之所以使其臣民者，非爵祿卽刑罰也；今四者不足以使之，則望誰爲君乎？」」太公

殺狂矞華仕，和趙威后想殺陳仲，都是一樣的心理。他們要做諸侯，要做皇帝，止要你能伺候他，當他的奴隸犬馬，就『使貪使詐』也是不妨。就是『貪汙辱之名，見笑之行，』止要你不反對他，他們民賊都能使你富貴安全。若是你對於他們的教條不肯信奉，那麼你就『掘井而飲，耕田而食，』但是不受他們的爵祿刑罰勸禁，他們便不能作威作福，就不快活。倘使天下的人，都像這樣行為，他們那尊嚴神聖就會立不住脚了。所以你就非常高尚廉潔，他們也斷不能相容的，非殺你不可呀。

自從孔子斥學稼學圃的樊遲是小人，又斥荷蓧丈人不仕無義，欲潔其身而亂大倫，墨子他們的勞農主義，無君主義，都受了大大的打擊。孟子闢楊朱墨翟，斥他們『無尊異君父之義，比於禽獸。』荀子雖是儒家，又因為他的非十二子篇開罪於子思孟子，性惡論反對孟子，儒家的徒子法孫，既排斥墨

子，又排斥荀子，所以墨子的勞農無君兩主義，湮沒了多年。雖經畢秋帆，汪容甫，孫淵如，俞蔭甫，孫仲容諸公校的校，詁的詁，都未把他發現出來。我今天做這篇文字都是明明白白的，一點不敢穿鑿傅會，還望大家指正指正。

商君政治哲學

陳宗烈

(一)

我們想在過去的歷史中，找幾位如韓退之所謂「信道篤而自知明」的「特立獨行」者實在是不容易；尤其是中國的古代。可是在不容易找得見的中間，却找出了一位身遭車裂的商君。——這身遭車裂的極刑，或者我們可以說是他「特立獨行」的精神之最後的表現。

商君相信宇宙是一方很大的畫版，任憑畫師要怎麽畫便怎麽畫。幷且鼓勵自己獨出心裁的畫，反對一般依樣畫葫蘆的臨摹，而且也不但能夠說，

還能夠行所以孝公之治，全是他的力量。（商君是秦孝公的臣屬）而始皇之能夠實現統一，也是他播下的種子。他常以「無顧天下之議之也」的精神來諫勸孝公幹事，并且把這個精神來明白宣言：

「反古者未必可非，循禮者未足多是。」（更法）

并以此宣言爲「治國不一道，便國不必法古。」之變法的發動。

我們知道想把固有的政治風俗習慣乃至一國傳統的思想，欲轉換一個新的局面，這是多麼困難的一件事喲！小則受人正當的反對，大則受世無理的貶責。商君便是爲此受了不少他的同儕的反對與世人的貶責。他自身之車裂而死，與家庭之遭破滅，便是世人貶責的成績。至於他的同儕的反對，在他的自著書裏也曾提及，甘龍杜摯便是反對最激烈的。甘龍的反對是：

「聖人不易民而敎，知者不變法而治。」（更法第一）

商君是眞誠的相信他自己的主義，不是一般空出風頭之所可比擬的，所以他有充足的理由，來對付反對的論調。他說：

「夫常人安于古習，學者溺于所聞；此兩者所以居官而守法，非所與論於法之外也。……故知者作法，而愚者制焉；賢者更禮，而不肖者拘焉。拘禮之人，不足與言事；制法之人，不足與論變。」（更法）

他並且舉了一個例證說：

「三代不同禮而王，五霸不同法而霸。」（更法）

這種以進化的觀點，與乎適應時代潮流的要旨，去答覆甘龍的反對，宜乎甘龍是無辭再作辯斥。可是當時還有那位頑固的杜摯，仍是聽不懂商君的高論，并且以功利的觀點來反對他說：

「利不百，不變法；功不十，不易器。臣聞法古無過，循禮無邪。」（更法）

這種反對，在商君的眼裏，眞是算不得强固的理由，所以他便反問：

『前世不同教，何古之法？帝王不相復，何禮之循？』（更法）

他又解釋他的反對是錯誤的，他說：

『禮法以時而定，制令各順其宜，兵甲器備各便其用，故曰：治世不一道，便國不必古法。』（更法）

他又舉了許多的例證：

『伏羲神農教而不誅；黃帝堯舜誅而不怒；及至文武，各當時而立法，因事而制禮……』

『湯武之王也，不修古而興；殷夏之滅也，不易禮而亡。』

我們看了商君答覆反對者的言論，是多麼澈底啊！所以我們對於商君學說的內容，儘管他怎樣，而他的精神，已使我們十分的欽佩了。而且他之反

對舊俗，而創造新義，並不如當時之縱橫一般的利用亂世而冀得官爵；也不顚倒是非，標新立異，以博虛榮。他祇確信他自己的學說，是足以治國的。所以他不管民衆的非議，並且常以『有高人之行者，固見負于世；有獨知之慮者，必見驚于民』以自解。總之：商君是革命政治家，他創造的精神，是足使我們效法的。我研究他政治哲學的動機，也就在於此。

（二）

商君對於學問之根本精神，及其『特立獨行』之個性，和我研究商君政治哲學的動機，已經略略地說過了。現在我不得不用極簡單的方法，先來做二件少不得的工作：（一）商君傳略。（二）商君書考證。因爲我們相信一種學說的確不是憑空從天上掉下來的，必由於社會環境的反動；我們也相信一種政治學說，不是空吹牛皮的結果，乃是一種正確思想的本質；我們更相信

一種政治學說，不是過去的叙述，也不是將來的預測，乃是當時政治現狀的針砭。還有因爲中國的古籍，多有僞作攙雜，所以少不得一番考證的工夫；雖然我的學問是很淺薄的！

(二)商君傳略——商君是戰國時代的實行政治家，通常都歸入於法家。其實與其稱爲法家，毋甯稱爲法學的政治家。因爲他以法學的觀點，來研究政治，來實施政治。他與吳起申不害等同以法治主義號召於世，成一種有系統的政治學說。他的一生，史記記得很詳細，其餘如馬氏文獻通考等書，都有相仿的記載。現在把史記裏商君列傳摘錄要者：『商君者，衞之庶孽公子也，名鞅，姓公孫氏，其祖本姬姓也。鞅少好刑名之學，事魏相公叔座爲中庶子。……年雖少，有奇才。……公叔既死，公孫鞅聞秦孝公下令國中求賢者，將修穆公之業，東復侵地，乃遂西入秦。』他入秦後第一次對孝公說「帝王之道

比三代，」孝公回答他是：「久遠吾不能待。……」第二次以「强國霸道之說說君。」孝公非常中聽，「與語數日不厭。」他後來貢獻給孝公以變法的方式，爲孝公所用，於是遂「爲左庶長，卒定變法之令……」衞鞅既破魏還，秦封之於商十五邑，號爲商君。商君相秦十年，（商君相臣始於前三百五十二年至三百三十八年）宗室貴戚多怨望者，……孝公卒……秦發兵攻商君，殺之於鄭黽池。秦惠王車裂商君以狥曰：「莫如商鞅反者；遂滅商君之家。」（西歷前三百三十八年）

（二）商君書考證——商君書是否出自商君之手，早已成爲問題。馬端臨文獻通考有一段懷疑的話，說：『商鞅書亦多附會後事，擬取他辭，非本所論著也。……其精確切要處，史記列傳包括已盡。……凡史記所不載，往往爲書者所附會，而未嘗通行者也。……』」現在梁啓超胡適之諸先生，都說是後

人法家言者所推演薈集而適之先生且以其中徠民篇多記載商君死後事實於是便斷定商君書完全是假造的書這樣我們似乎覺得太武斷些了!我們以爲中國古書類多攙雜後人作品這是不免的但不能說稍有幾篇攙雜便否認全册著作這樣中國古籍似乎難免陷於危險的地步譬如商君這樣能幹的政治家他對於政治有具體的主張有切實的信仰以及其他種種實施的計劃當然少不得他具體的記載所以我在二十四篇裏面有一篇沒有找出假的證據以前我還是相信商君書是一册商君有系統的著作是他的主張他的信仰他的計劃乃至他的理想之具體的記錄。

我既承認商君書是一册商君書於是對於該書之篇目內容也應當加以相當的考證。

商君書在漢書藝文志列於法家爲二十九篇——藝文志謂『法家商

君二十九篇兵權謀家公孫鞅二十七篇』這樣，似乎二十九篇與二十七篇各爲一册書而這二册書的內容似乎也不同，一爲法書，一爲兵書。但是他一則說：「法家商君。」再則說「兵權謀家公孫鞅。」也好似前後兩個人一樣，這我至今還是一個疑問。——隋書經籍志唐舊書經籍志以及新唐書藝文志，都有相仿的記載，謂：『法家商君書五卷，商鞅撰；或作商子，』照這樣的記載，我們可以知道商君書五卷二十九篇。可是自漢以後，却亡失了三篇。鄭樵通志謂：『法家商君書五卷漢有二十九篇今亡三篇』馬端臨文獻通考與晁公武讀書志亦謂：「商子五卷，其書本三十九篇今亡者三篇」四庫全書目錄，謂商子五卷二十九篇，至宋佚其三篇。今有錄而無書者，又二篇，實二十四篇，卽今之傳本。

我們從各方面的考證，可以得到這樣的一個結論：商君書五卷，二十九

篇。自漢以後，亡失三篇。到現在有祇存目錄，而亡失內容的，又二篇，所以祇有二十四篇。其間有幾篇爲後人攙雜之作，如徠民篇靳令篇弱民篇等中多敘述商君死後的事實與稱呼孝公的諡號。

(三)

在這裏，我將要敘述發生商君政治哲學的原因。因爲我在上面已經說過了一種學說，不是憑空所能發生的。我以爲發生商君政治哲學，有下面幾層原因：

(一)商君政治，哲學的中心思想，是農本主義與戰利主義並行。農本主義的目的，是富國；戰利主義的手段，是強兵。富國強兵，全爲當時列國間謀自己地盤鞏固的政策。

(二)商君主張嚴刑峻法的法治主義，這是因爲當時秦國的民衆，蠻頑

得很。(荀子秦無儒說「秦俗蠢頑」) 固然。法治主義是法家共通的主張，但是終沒有像商君一般的嚴格刻薄。

(三)凡是蠢頑的民衆，終比較愚直勇敢，缺少刁滑的知識，易使他們一心於農戰。所以商君一方面利用民衆的蠢頑，而一方面「遺賢棄知」以實行愚民政治；使永遠的「則知可以王。」

(四)當「周衰之末，戰國縱橫，用兵爭强，以相侵奪。當世取士，務先權謀，以爲上賢。先王大道陵遲隳廢，異端並起。」(用趙岐孟子題辭解上的話) 的時代，商君極不滿意這種現象，以爲這種「巧言虛談」以利用亂世，在政治上不過增一團糟罷了。所以他從事實上着眼，注重「法」，注重「力」如：「去言談，任法而治矣。」與「國之所以重，主之所以尊者，力也。」這都是他於積極方面，爲法與力之正式宣言，以去當時空言政治的弊端。

以上是商君政治哲學發生原因的大概，其詳當俟諸以下逐一論到的地方。但是於是我們終可以曉得商君政治哲學全由於當時社會環境的反動，與觀察當時政治實況的結果。所以他的主張，雖與近代潮流不十分相合，但我們要明白他的「人主莫能世治其民，世無不亂之國」的意思。蓋他全套政治學說，原是爲補救當時的混亂現象，並不希望能夠「世治」，這是我們以現在的眼光，研究當時政治學說所應具的諒解。

（四）

商君全套的政治哲學，是以農本主義爲經，戰利主義爲緯，所織成功的。我們粗看起來，好似兩件事，其實是貫穿一色的，他的農本主義與歐洲中世紀之 Physocraticism（重農主義）相仿，而戰利主義則與 micllitalism（軍國主義）相仿，不過範圍似乎比較狹隘些。（商君本來是主張軍國主義的，其

說見下。）

商君之中心思想——農本主義與戰利主義，好似環之無端，不能分離。而其他各種主張，也都從這二種不能分離的主義爲出發點。他之所以積極的主張這二種主義，我們從政治上，經濟上道德上各方面作具體的觀察，可以得到下面幾個概念。

（一）商君以爲「國待農戰而安，主待農戰而尊。」所以他說：「善爲國者，倉廩雖滿不偷於農。」因爲當時有「國不農則與諸侯爭權不能自持也，則衆力不足也，故諸侯撓其弱，乘其衰土地侵削而不振」之患。

（二）商君是主張法治主義的，所以他以爲實行農本主義，可使民風淳厚節樸而易治，使不致多發生陷於法網的事件發生，正如他所謂：「民貴心於農，則在樸而可正也。」「屬於農，則樸，樸則畏令。」他的希望不止如此，他以

爲農戰之士，安土重遷。他說：

「民一則農；農則樸；樸則安居而惡出。故聖人之爲國也，民資藏於地而偏托危於外。資於地則樸；託危於外則惑。民入則樸；出則惑，故其農勉而戰戢也。(戢作捷解)民之農勉，則資重；戰戢則鄰危。資重，則不可負而逃。鄰危，則不歸於無資。歸危外託，狂夫之所不爲也。」(算地)

假使不是農戰之士，便不能做到這個地步，你看他闢：

「談說之士資在於口；處士資在於意；勇士資在於氣；藝技之士資在於手；商賈之士資在於身。故天下一宅而圜身資。民資多於身而偏託勢於外。」(算地)

商君這個意思，晁錯論貴粟疏裏早已有比較明白的解釋，他說：

「貧生於不足；不足生於不農，不農則不地著。不地著則離鄉輕家，民如

鳥獸；雖有高城深池嚴法重刑。猶不能禁也。』

亢倉子更有比較明白的解釋，他說：

『人舍本事末，則不一令；不一令，則不可守，不可戰。人舍本事末，則其產約；其產約，則輕流徙；輕流徙，則國家時有災患，皆生遠志，無復居心。人忘本而事末，則好智，好智則多詐，多詐則巧法令；巧法令，則以是爲非，以非爲是。古聖王之所以理人者，先務農業。農業非徒爲地利也，貴其志也。人農則樸；樸樸則易用；易用則邊境安；邊境安，則主位尊。（商君之：『國待農戰而安，主待農戰而尊。』一樣的意思。）人農則童；童則少私義；少私義；則公法立，農則其產複；其產複，則重流散；重流散，則死其處無二慮，是天下一心矣。天下一心，軒轅凡遽之理不是過也。』

（三）商君之主張農本主義，直接是爲來富；間接是爲來強。至於他主張

戰利主義，則直接是爲來强，間接是爲來富。他對於富（Wealth）的解釋，深合經濟的原理，以爲富不就是貨財（Money）他說：

『所謂富者，非粟米珠玉也。』（畫策）

他對於强的意見是：

『兵行敵所不敢行，强。……戰事兵用，曰强。』（去彊）

商君之主張農本與戰利，就是因爲他對於農本與戰利的目的——富强的解釋是如此。

商君既把農本與戰利爲其中心主義，可是想貫澈這二種主義，不是一件容易的事體，他也計到這一層，如：『夫農民之所苦，而戰民之所危也。』於是他揣測民衆的心理，捧出名利觀念，做貫澈農本與戰利的方法。他說：

『夫農民之所苦，戰民之所危也。犯其所苦，行其所危者，計也。故民生則

計利，死則慮名。名利之所出，不可不審也。利出於地，則民盡力；名出於戰，則民致死。入使民盡力則草不荒；出使民致死，則勝。勝敵而草不荒，富强之功，可坐而致也。』（算地）

所以商君特別著重於「設榮名，置賞罰」以尊農戰之士，使一般民衆爲農，爲戰。因之他排斥以詩書求爵祿，以巧言辯說取官銜，幷排斥「以貨事上」以謀榮名。因爲他擔心：

『凡人主之所以勸民者，官爵也。國之所以興者，農戰也。今民求官爵，皆不以農戰而以巧言虛道，此謂勞民。勞民者，其國必無力；無力者，其國必削。』（農戰）

設若農戰可避而官爵可得，那末，一定有粟焉得無少，而兵馬得無弱的危險來了。

『是古豪傑皆可變業，務學詩書。隋從外權。上可以得顯，下可以求官爵，要靡事商賈爲技藝，皆以避農戰。具備國之危也。』（農戰）

商君不但要使民衆爲農爲戰，而且要使民衆喜農樂戰。其所用的方法，是極簡單便是『事本摶』（壹言）因爲他知道民衆之所以避農戰的根由是：

『瞋目扼腕而語勇者得；垂衣裳而談說者得；遲日曠久，積勞私門者得。尊向三者，無功而皆可以得，民去農戰而爲之；或談議而索之；或事避辟而請之；或以勇爭之，故農戰之民日寡，游食者愈衆。』（君臣）

因爲這個緣故，他在政治上便實施愚民政策。以爲『上論材能智慧而任之，則智慧之人希主好惡，使官制物以適主心。』至於他實施愚民政策之更重要的意思是『民愚則易治也』的那個原理。爲什麼呢？因爲『民愚，則知可以勝之。』且『可以王』，他以爲例如：『神農敎耕而王天下，師其知也。』

商君於消極方面旣是「欲民愚」；而積極方面，還要「使民愚。」所以有所謂「遺賢棄知」他說：

『民之蔽主而不害於蓋賢者不能益，不劊者，不能損。故遺賢去知，治之數也。』（禁使）

關於這方面商君似乎受了老子不少的影響，老子以爲：

『古之善爲道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其知多。故以智治國；國之賊，不以智治國；國之福。』（老子六十五章）

『絕聖棄賢；民利百倍，絕仁棄義；民復孝慈，絕巧棄利；盜賊無有……』（老子十九章）

不過他們的出發點雖同，——同是使民愚——可是他們的歸點，都不同。老子主張放任無爲（Laissez-Faire）的個人主義，（Indiuidunlism）商君

則主張國家干涉的社會主義。(Socialism) 其實中國的政治學說，終多少染了些老子的主義。這也並不什麼希奇，因爲中國的國民性是如此。

敍述商君之中心主義以後，覺得商君在政治上的設計，著實使人佩服。至於這種主義運用的好惡，我將另行批評，此地也不說了。不過無論什麼學說，終不是絕對完善的，他能夠得到當時多數民衆的信仰，和當時社會環境的適應，我們祇少要承認他有相當的眞理。這是我敢說的。

(五)

商君在政治上所主張的中心主義——農本主義與戰利主義——在上面已經說過了，現在所要研究的，是他究竟怎麼樣把這中心主義運用於政治上？換句話說，他用什麼方法，能夠把農本主義與戰利主義貫徹到底？商君就是提出一個嚴格的法治主義。

所謂法治主義，本來是法家共通的主張，也是人治主義的對待名詞。人治主義是完全把「人存政舉人亡政息」爲其根本觀念，而法治主義則不然，他是完全以「任法而不任人」相標榜。這兩種主義本來是「誠有人矣，無法不能圖治；誠有法矣，無人則法爲具文」（用君勵先生語）應常兼籌並顧才是。現在儒家既走上了絕端的人治主義的路，而法家則從另一方面走上絕端的法治主義的路。商君便是走上絕端的法治主義的路。他以爲一切治亂，都是法的關係。沒有法，任憑你怎樣，都做不了事；也任憑你多麼聖賢，都不能使國治；也任憑你有多麼智能，不能使民衆服從他。他說

『凡人主德行，非出人也；知，非出人也；勇力，非過人也。然民雖有聖智，弗敢我謀；勇力，勿敢我殺；雖衆，不敢勝其知；雖民至億萬之數，懸重賞而民不敢爭，行罰而民不敢怨者，法也。』（畫策）

他又以爲制治民衆，好如：「以高下制水，以燥溼制火。（？）」而儒家常號召以仁義治天下，商君却根本反對，他以爲「仁者能仁於人，而不能使人仁；義者能愛於人，而不能使人愛。」所以祇有捧出法治來：

『聖人有必信之性，又有使天下不得不信之法。所謂義者，爲人臣忠，爲人子孝，少長有禮，男女有別。非其義也，餓不苟食，死不苟生，此乃有法之常也。聖王者不貴義而貴法，法必明，令必行，則已矣。』（畫策）

商君把法治看得這麼重，反轉來說：就是沒有法便等於「任重道遠而無馬牛；濟大川而無舡楫。」他說：

『今夫人衆兵强，此帝王之大資也。苟非明法以守之也，與危之爲鄰。』（弱民）

他又舉了無法所生的弊害，說：

『楚國之民，齊疾而均，速若飄風，宛鉅鐵鉇，利若蜂蠆，贅蛟犀兕，堅若金石，江漢以爲池，汝潁以爲限，隱以鄧林，緣以方地，秦師至鄢郢，舉若振槁，唐蔑死于垂涉，莊蹻發于內，楚分爲五。地非不大也，民非不衆也，甲兵財物非不多也，戰不勝，守不固，此無法之所生也。』（弱民）

他又以爲「釋法而任私議」就等於釋「權衡而斷重輕，廢尺寸而竟長短。」這樣，其弊害將不堪設想，也說：

『夫廢法度而好私議，則姦臣鬻權以約祿，秩官之吏隱下漁民。……是故明王任說去私，而國無隙蠹矣。』（修權）

法治之重要既如此，而不以法治之害又如彼，我們已經是很明白了。但是我們還應當明白商君之所以如此着重法治的緣由。

商君是一位信仰專制政體，實行愚民政策，而想貫澈農本主義與戰利

主義的人。所以他第一件事，就是要使人民能夠服從政府。(君主) 換句他所說的話，便是：「勝民之本，在制民。」第二要使人民服從政府所制定的法律。換句他所說的話，便是：「民本法也，故善治者塞民以法。」法律既立了，就不怕人民不服從政府，假使不服從，便用嚴刑重罰去强迫他服從。人民既服從政府，政府便有威權了。政府有了威權，便可以使人民「農，」便「農。」要人民「戰，」便「戰。」這樣怕還會不貫澈農本主義與戰利主義嗎？所以他說：

『民之外事，莫難於戰，故輕法不可以使之。……故欲戰其民者，必以重法……賞使之忘死，而威使之苦生，而淫道又塞。以此遇敵，是以百石之弩，射飄葉也。……民之內事，莫苦於農，故輕法不可以使之。……』(外內)

『故明主察法，境內之民，無淫辟之心，游處之士，迫於戰陣，萬民疾於耕戰，有以知其然也。』(弱民)

商君以爲假使政府把這樣運用得當，一定能夠使「國治而地廣，」乃與「兵强而主尊，」他說：

『故明主愼法制；言不中法者，不聽也；行不中法者，不高(?)也；事不中法者，不爲也。言中法，則辯之；行中法，則高之；事中法，則爲之。故國治而地廣，兵强而主尊，此治之至也。』(君臣)

『破勝黨，任節去言談，任法而治矣。使吏非法無以守，則雖巧，不得爲姦。使民非戰不得效其能，則雖險，不得爲詐。夫以法相治，以數相舉者，不能相益；察言者，不能相損。民見相譽無益，相管附惡，見訾言無損，習相憎，不相害也。夫愛人者不阿，憎人者不害，愛惡名以其正，治之至也。臣故曰：法任而國安矣！』(愼法)

『法令者，民之命也；爲治之本也；所以備民也。』(定分)

用法治主義，貫澈農本主義與戰利主義的大意，已如上述。但是我們把他反轉來說：

「故爲國之數，務在墾草；用兵之道，務在一賞。私利塞於外，則民屬於農；屬於農則樸；樸則畏令。私賞禁於下，則民力摶於敵；摶於敵，則勝。……」（算地）這樣的反論，在商君書裏可以找出許多的例，現在我也不詳細的闡釋了。

我對於商君法治主義的敘述，暫終於此。可是還有一句很緊要的話，不得不在這裏附帶說一說。就是商君所謂『法，』究竟是怎樣的『法？』在他的書裏，沒有明白的解釋。是現在成文公布的法呢？還是不成文的習慣法呢？這是一個疑問。但是從他對於法的用處方面的指示，似乎都不是這兩種法，祇不過是以農戰爲立足點，而確立刑賞觀念的一種標準罷了。你看他：

『法制不明，而求民之行令也，不可得也。』（君臣）

這所謂『法制不明』，就是刑罰不嚴峻的意思，又如：

『民之外事莫難於戰，故輕法不可使之。』奚謂輕法，『其賞少而威薄，淫道不塞之謂也。』（外內）

這更加顯明了。他如：

『故明主察法，境內之民，無淫辟之心，游處之士，迫於戰陣，萬民疾於耕戰，有以知其然也。』（弱民）

『上舍法任民之所善，故姦多。』（弱民）

總之：他說的法，是對於人民有沒有致力於農戰爲標準，並不是什麼根本大法。這樣看起來，商君法治主義的基礎，似乎很幼稚了。但是這也無害於商君政治學說的本體。而且於此也更足證明商君的法治主義是全爲運用

（六）

在政治哲學裏面，所最難以解決的是國家職能(The Function of State)範圍的問題。可是這個問題，也是最有研究趣味和研究價值的。所以我把商君主張的中心主義——農本與戰利——和運用這中心主義的法治主義，敘述完了以後，便來研究他對於國家職能的意見。

關於國家職能範圍這個問題，大概包含二層意思：

（一）國家所行使的職能是什麼？

（二）國家之正當的職能應當怎麼樣？

關於這二個問題的學說，大概可分為四派：

（一）主張國家干涉的社會主義。(Socislism)

(二)主張自由放任的個人主義。(Individualism)

(三)主張不要國家的無政府主義。(Anurchism)

(四)調和以上各說之折衷派。(Compromise Theory)

商君便是主張國家干涉的社會主義者。他信任國家是好的東西，并且認淸國家的目的，是在乎事先的預防，而不在乎事後的救濟。他說：

「王者刑用于將過，則大邪不生。賞施於告姦，則細過不失。治民能使大邪不生，細過不失，則國治。」(開塞)

「王在刑于九而賞出一。刑于九，則六刑止；賞出一，則四難行。」(說民)

這「刑九賞一」和「刑用于將過」「賞施於告姦」便是要想達到國家事先預防的目的，反對個人主義派之自由放任。他在定分一章，對於這個意思，闡釋得很詳細，他最緊要的一段是：

『……民不盡賢，故聖人爲法，必使之明白易知，愚知徧能知之。爲置法官，置主法之吏，以爲天下師，令萬民無陷於險危。故聖人立天下而無刑死者，非不刑殺也，行法令明白易知，爲置法官吏爲之師，以道之知，萬民皆知所避就，避禍就福，而皆以自治也。……』（定分）

他還有「治之於其治」，與「治之於其亂」的原理，也是這個意思，他說：

『民治則亂，亂而又治之，又亂。故治之於其治則治，治之於其亂則亂。民之情也治，治其事也亂，故行刑重其輕者，輕者不生，則重者無從至矣。此之謂治之於其治也。行刑重其重者，輕其輕者，輕者不止，則重者無從止矣，此謂治之於其亂也。』（說民）

商君既認定國家的目的是如此，所以他運用法治主張，全是照這個目的做去，他以爲這樣可以使多數的人民，得到幸福。因爲國家全是爲人民謀

最大幸福的機關，他說：

『取（侵奪）以之力，持之以義。……今世之所謂義者，將立民之所好，而廢其所惡。此其所謂不義者，將立民之所惡，而廢其樂也。』（開塞）

商君這個「義」字，極合現今社會主義的理論。社會主義者以為社會，並不祇是個人的累積，而且還是具有生命的有機體。所以個人的幸福固然重要，而全體的幸福尤其重要。『立民之所好，而廢其所惡』這就是以民衆之好惡，以為一切的去就轉移，完全是為謀多數人民的幸福起見。商君之『入使於民屬於農，出使於民一於戰。』就是因為他以為農戰足使國家富强，國家富强，就是全體人民的幸福。為全體人民的幸福起見，他便干涉對於全體幸福有防害的：『好辯，樂學，事商賈，為技藝，避農戰。』這類人。他在農戰篇裏，歸納他自己的主張，說：

『是以明君修政作壹，去無用，止浮學事淫之民。壹之農，然後國家可富，而民力可摶也。』（農戰）

這「作」「去」「止」……等，都是表明干涉的意思。

凡是主張社會主義的；終不祇是希望國家干涉，而且還標榜正義與公道，注重平等與自由，並且根據這個原理，把國家的權力擴張得無限大。商君常有：

『治國之舉，貴令貧者富富者貧；貧者富富者貧，國強。』（說民）

這是甚至要把國家的權力，使人民全體得到經濟上的平等，以致於治的原則。他相信這個原則實現，不但能致於治，而且還能使國强。我們若把近代的文明史，翻開來看，我們很佩服他有先見之明。他還有更合於社會主義根本精神的話，我們知道社會主義的根本精神，是『不做工不給食』（If a

man Will not work neither let him eat)（用 Paul 語）商君却早就有這個意見，不過他所說的範圍較狹，他說：

『不作而食，不戰而榮，無爵而尊，無祿而富，無官而長，此之謂姦民。』（畫策）

商君以爲「不作而食」等人民，眞是「姦民」，他之竭力的主張農本主義，一半也是爲使得社會上沒有「不作而食」的「游食者」，換句話說，就是：他積極的反對游食者，便是要使人民全體不爲「避農戰」。

（七）

還有一件常被人誤會的事，我不得不在這裏加以辯證。就是說商君是國家主義者；其實他是抱軍國主義的。假使我們明白這兩種主義的眞諦，就可以相信我的話是對的。所謂國家主義，（Nationalism）依我的意見，乃是謀

國家自身生存的基礎鞏固，並發展其國性，以抵防外面的壓迫，而在內部實行眞正的平民政治。所以並不是以侵略擴張及專橫如帝國主義一般，是同時可以同別的國家主義並存。至於軍國主義(Militulism)則不然，他是把國家的基礎完全建築在武力的上面，以維持國家生存，祗抗外面勢力，並向前擴張，而於其他文化上種種的設施，都遺棄不管。

我們明白了這兩種主義的意思，可以知道商君是主張軍國主義的國家，正如古代歐洲斯巴達(Sparta)的軍國主義的國家一樣。假使說他是個國家主義者，不但我們是誤解他的意思，而且他自己也不甘承受。因爲他以爲軍國主義是進取的國家主義是保守的；國家主義是弱國應有的設施，而軍國主義則爲强國必然的結果。商君是處在强國裏，不屑於保守的革新家。所以我們以現在的眼光批評軍國主義，是侵略的野心家的主張而國家主

義是正義與公道的標榜，於是便有人把商君從軍國主義那方面捧到國家主義這方面，以恭維他。——其實祇是侮陷他。弄得識者譏他是變態的國家主義者。現在我們且看看他的主張罷。

商君之對內實行農本主義，對外採用戰利主義，乃完全是他的軍國主義的張本，我們看他說：

『國彊而不戰，毒輸於內，禮樂蝨官生，必削。國遂戰，毒輸於敵，國無禮樂蝨官，必彊。』（去彊）

換句話說實行軍國主義，還可以爲國家彊弱的張本：

『國貧而務戰，毒生於敵，無六蝨，必彊國富而不戰，偷生於內，有六蝨，必弱』。（靳令）

六蝨（六蝨——歲，食，美，好，志，行）所生的結果是什麼呢？大概照他的

意思是：『曰禮樂，曰詩書，曰修善，曰孝悌，曰誠信，曰貞廉，曰仁義，曰非兵，曰羞戰。』因爲他一味的把戰利的觀念深深地印戳在腦袋裏，所以把這種禮樂詩書等精神文化上的發展，都斥爲六蝨，幷且排斥他。

商君主張軍國主義最明顯的，是：

『國無力而行知巧者，必之。』（去彊）

『世知則力可以王。……湯武致彊而征諸侯，服其力也。』

『國之所以重，主之所以尊者，力也。』（開塞）

把「力」看得這樣重要，在商君書裏，是舉不勝舉。所謂力，就是武力。他以爲武力是一切的泉源，他說：

『力生强；强生威；威生德；德生於力。……』（靳令）

所以第一步最緊要的功夫就是武。加『取之以力，持之以義。』所謂『取，

」無非就是侵略。他敢明白的揭櫫以武力作侵略的功夫。完全是當時「周衰之末，戰國橫縱，用兵爭强，以相侵奪。」的時代之必然的結果。你看他把這種主張，還當作『爲天下治天下』的要法呢。

當君那時候現實的政治問題和經濟問題，已成爲一切的中心問題。其他如哲學，文學，宗教，道德，美術，乃至商業等問題，因爲不適切當時時代的要求，所以他都一概反對，祇要能夠實現他軍國主義的精神——戰，——就算了事。如：

「境內之民，皆化爲好辯，樂學，事商賈，爲技藝，避農戰，如此：則國（亡）不遠矣！」（農戰）

他又排斥有障碍於軍國主義之發展的問題，如：

「詩，書，禮，樂，善，修，仁，廉，辯，慧，國有十者，上無使守戰。國以十者治，敵至，必

飭；不至，必貧。國去此十者，敵不敢至；雖至必却。興兵而伐必取，按兵不伐必富。」（農戰）

他自己既致力於現實化的問題，而排斥不切時勢之理想化的問題，同時他又排斥哲學家文藝家宗教家，道德家，美術家，乃至商業家，以杜絕這種不切時勢的問題之發生。他說：

「故事詩書談說之士，則民游而輕其君；事處士，則民遠而非其上；事勇士，則民慧而輕其禁；技藝之士用，則民剽而易徙；商賈之士佚且利，則民緣而議其上。故五民加於國用，則田荒而兵弱。」（算地）

他還以爲：

「談說之士，資在於口；處士，資在於意；勇士，資在於氣；技藝之士，資在於手；商賈之士，資在於身，」（算地）

這種把資財，背在一己身上的人們，當然沒有什麼責任，如流氓一般。所以他祇把農戰之士，推爲那個時代的中心人物。

這種錯誤，是軍國主義者共通的缺憾，我們要知道現實的問題，與理想的問題，是對待的。是不可偏普的。日本某學者說：『離了事實的理想，是爲空想；離了理想的事實，則無根據。理想爲事實之本，事實爲理想之表，二者相依不可偏廢。』這句話，是不錯的。我們要知道人們的生活——商君所謂治國的方法，不僅僅是現實方面的發展，而同時於理想方面，也當有相局的統率，這是誰也不能否認的。當商君之後，秦始皇之破天荒的統一事業之成功，也是他一手播下的種子，可是不到幾年，秦朝就陷於崩亡，這可以證明他的主張之失敗。因爲這種畸形的發展，祇不過是暫時的救藥，不能作爲長期的治國的方針。這是我對於商君軍國主義所陷于錯誤的批評。

（八）

這篇文章，寫到這裏，我本來想寫一些我個人的批評，以作結尾。後來覺得古代的政治思想，若用現在的觀點去批評，以舒我一己的意見，似乎還是留給各人自己去批評好。況且商君的主張，全是依照當時現實政治而設計的，所以我把批評這層預擬的計劃，取消了。不過在這裏，我還有幾句話，覺得非說不可。

我覺得在這個德意志以哥德驕；意大利以但丁高傲，乃至英吉利以索士比亞爲榮耀……的世界。我深深地感到我們祖先遺產的豐富，——尤其是春秋戰國那個時候的祖先，給我們的光榮。

我又覺得，在這個「戰亂頻仍，災禍薦至，傷夷滿目，紛擾暗淡」的中國，誰都感受到環境的惡劣。由這個環境的刺戟，使我的腦海裏，幾次演映着春

秋戰國的歷史，覺得那個時候同現在是一樣的，於是我深深地感到，當時由時代環境產生出來的思想之可貴了。

但是我是一個學力淺薄的青年，對於中國古籍很少研究，似乎說不到什麽抱負整理國故的宏願。這篇商君政治哲學，祇不過由上面二種感慨的結果，想在其中找出幾點偉大的思想罷了。

我平時最喜歡讀商君和王安石的著作，因爲他們有「特立獨行」的個性，和革新的精神。——尤其是商若，能言能行，意志堅强，足與剛剛過去的孫中山和李甯二位先生相比擬。現在既把商君的政治哲學作簡略的叙述，以後還想把王安石的政治哲學作一番具體的研究。

這篇文章，是於讀蟹爬文字的餘暇作的。時輟時作，錯誤的地方，一定很多，希望高明指正——這是作者最大而最懇切的願望。

尸子考證

張西堂

（一）

漢書藝文志有「尸子二十篇，」列在雜家。班固自注曰：「名佼，魯人。秦相商君師之，鞅死，佼逃入蜀。」史記孟荀列傳上說：「楚有尸子。」劉向別錄說是在蜀。王應麟在漢書藝文志考證上說：「今案尸子書，晉人也。名佼，秦相衞鞅客也。鞅謀事畫計，立法理民，未嘗不與佼規也。商君被刑，佼恐並誅，乃逃入蜀，造二十篇書，凡六萬餘言。」這是尸子的來歷，我們所知道只此。

尸子全書，到宋時早已散亡了。現所通行的尸子，一是任兆麟輯的，一是章宗源輯的，一是孫星衍輯的，一是汪繼培輯的。這四種輯本之中，惟有汪本搜羅最多，所以人們都說：「汪輯最好」（胡適之語。）現在我們考訂尸子，只有據汪本了。

記得梁任公先生在哲學雜誌第四期上說：尸子「輯本近眞」。胡適之先生在中國哲學史大綱上說：「尸子書二十卷，向來列在雜家，今原書已亡，但是有從各書裏輯成的尸子兩種。據這些引語看來，尸佼是一個儒家的後輩，……卽使這些不眞是尸佼的，也可以代表當時的一派法理學者。近來出版的漢書藝文志講疏，對於尸子的眞僞等一字未提。可見人們對於尸子，沒有那個積極的反證尸子是極不可靠的，是有問題的。我讀現今汪輯尸子，就很不相信是無問題的，六七年來，對於這個疑問，很加注意，漸漸證據也多了。我以爲有三個問題是該討論的：（一）人的問題，（二）文的問題，（三）時的問題。換言之，我以爲現在通行的尸子，至少是兩個人作出的，並且有兩個時代的嫌疑。請把我的意見說明，以便討論。

（二）

現在通行的尸子是兩人，這是很容易看出來的。汪繼培的尸子敘上說：劉向序荀子，謂「尸子著書，非先王之法，不循孔氏之術」劉攽又謂其「兼總雜術，術通而文鈍。」今原書散佚，未究大指，諸家徵說，率皆採擷精華，剪落枝葉，單詞膌義，轉可實愛。章懷太子注後漢書（宦者呂強列傳）謂：「尸子書二十篇，十九篇陳仁義道德之紀，一篇言九險阻水泉所起，」

據這兩段話看來，顯而易見的是有兩樣學說，兩樣的作者。如若尸子是秦相商君之師，畫謀圖計，必相與偕，那樣尸子既能與商君作合，又能與商君親密，尸子必定也是任法重刑，棄知非聖的主張者。鞅死逃蜀，是個明證。劉向說尸子是：「非先王之法，不循孔氏之術，」當然也是眞實可靠的。

但是反過來說，穀梁傳在隱公五年有尸子的：「初獻六羽，始厲樂矣。」

這一句，在桓公九年有：「夫已多乎道，」也是尸子的；尸子既是穀梁經師，必定私淑孔子，服膺聖道。穀梁傳上的引語，當然可靠，章懷太子說：「尸子書二十篇，十九篇陳仁義道德之紀，」應該也是眞實可信的。（元和姓纂一屋穀梁姓下引『尸子曰：「穀梁俶傳春秋十五卷。」』此語當在尸子原書中，此亦一證據。）

我們現在將劉向，章懷太子的話證明了。在漢書藝文志上，只有一種尸子，在劉向和章懷太子的口中，却有兩樣的尸子。大概在以前總有兩種尸子，所以他們說法不同，不過我們現在因原書已亡，把尸子誤認爲一人了。講穀梁傳的，有不承認尸子是一個人的。阮文達說：「隱五年，桓六年（應是九年）並引尸子。說者謂卽尸佼，佼爲秦相商鞅客，鞅被刑後，遂亡逃入蜀，而預爲徵引，必無是事。或傳中所言，非尸佼也。」（穀梁註疏校勘記敘）廖季平說：「先

師也，人表序以為在孟子後，或以為佼，非也。」一（穀梁古義疏隱五注）但阮廖皆未尋出什麼來，其實拿文字時代來作證，商君的先師的尸子，與儒家的後輩的尸子，很容易見出是兩人的。

（三）

現在通行的纂輯的尸子，大概是兩樣作者底文字，這是很能幫助證明「尸子」這二字代表二人的。由文字上觀察思想，其不合之處，略有三種，請引輯本尸子的話語，來作證明。

凡治之道，莫如因智，因智之道，莫如因賢。（治天下）

治天下有四術：一曰忠愛，二曰無私，三曰用賢，四曰度量。（君治）

聖人正己而四方治矣。（神明）

仲尼曰：「得之身者得之民，失之身者失之民；不出于戶，而知天下，不下

其堂，而治四方，知反之于己者也。」以是觀之，治己則治人矣。（處道）

這個尸子，大概是儒家後輩，所以他要講究「忠愛」「無私」「正己」「因賢」。這必不能與商君合作。韓非說「商君教秦孝公燔詩書而明法令」（和氏）又說「公孫鞅之治秦，賞厚而信刑重而必，故其國富而兵強。」商君不重賢智，不講仁愛，那能和這尸子志同道合呢？必不能做到「未嘗不與佼規」而結果佼至「逐亡逃入蜀。」我們可以斷定這非劉向和班固所說的尸子，這不是「非先王之道」的。

但是如若認定他是儒家的後輩，當然這尸子就是穀梁經師，聖人之徒了。他偏又說：

墨子貴兼，孔子貴公，皇子貴衷，田子貴均，列子貴虛，料子貴別囿，其學之相非也，數世矣而已皆弇于私也。（廣澤）

這一段話把孔夫子列在第二位，讓墨子坐第一把交椅，又說孔夫子是「而已皆弇于私也。」這很不像是傳春秋經傳的尸子，這很不像是陳仁義之紀的尸子，倒像與商君合作的一人。孫星衍校本尸子敍說：「……而尸子以爲孔子貴公與諸子並論，不亦失言乎？」這就是對于儒家的後輩的尸子懷疑了！尸子本列雜家，但是雜家並不是駁雜不純，亦有一定之宗旨，我們一看江山淵之說（讀子巵言）就知道了。我們不可以這尸子是雜家，就認爲儒家後輩的尸子，就可以非聖誣孔了！

孔子說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。」儒家本是注重人格的感化的，尸子也很主張感化主義的，所以說：「聖人正己而四方治矣。」但書中有：「是則有賞，非則有罰，人君之所獨斷也。」這便不合儒家的尸子的口味，我們不能無疑。我不敢說那些是商君之師的尸子的話語，也不敢說那不是

商君之師的尸子的話。

最重要的還是尸子時代之考證。

(四)

據前二節的證明看來，現行尸子，在作者方面，在文字方面，都可見得是兩樣的人。其實這兩樣人是未必同時代的。班固以爲是尸佼，秦相商鞅師之，更未必可靠。這是本文最重要的地方，我今從三方面立論，來求讀者的注意和批評。

一，尸子說：「墨子貴兼，孔子貴公，皇子貴衷，田子貴均，料子貴別囿，其學之相非也，數世矣，而已皆弇于私也。」這一段話，有幾處很可疑的，足證尸子決不能是商君之師的尸佼。第一，「田子貴均，」當然是指田駢，田駢又叫陳駢，呂氏春秋不二篇說：「陳駢貴齊」田陳古通，均齊義同，這是一個旁證。莊

子天下篇說：「愼到田駢彭蒙……齊萬物以爲首。」這也是可以證明「田于貴均」的田子是田駢。田駢的時代，大概是西歷前三世紀的初年，田駢學說之成熟，大概是前三世紀的初半。然而尸佼是于西歷前三三八年，商君被刑後入蜀的，這和田駢的學說之成熟相距至少有四五十年。（凡關於年代，請看胡適中國哲學史大綱三四〇至三六〇頁）尸佼是商君之師，如何能活得那樣長久，如何能知道田子貴均呢？最可疑的是第二，「其學之相非也，數世矣」這一句尸子能知道田駢的學說，和別種的學說相非至於數世嗎？第三，「料子貴別囿」這話也可疑。「別囿」是宋鈃尹文派的思想，在田駢之後，尸佼能知道這學派的產生嗎？能說他們相非數世嗎？合這三個疑點看來，現行尸子，未必是尸佼的罷！

二，現行尸子上有這一句：赤縣神州者，實爲崑崙之墟。「赤縣神州」是騶

衍的新創，騶衍約和平原君同時，史記平原傳且說騶衍在信陵君破秦存趙之後，約在西歷前二五七年。尸佼前三三八年入蜀，他能知道這六七十年以後的學說嗎？他能知道赤縣神州這個名詞嗎？尸佼如若是商君之師，我以爲他說不出這話來。

三，現在我們從穀梁傳來看罷！如若尸子是穀梁經師，他是否卽是尸佼？他的時代又如何？穀梁這個人傳說有四個名字，兩個時代，很以考定的。（看柳興恩穀梁大義述述經師篇。）穀梁傳大概更不是穀梁本人作出的，（看四庫全書總目提要）我們不可以拿穀梁的時代，推定尸子的時代。但是據紀昀的四庫提要，陳澧的東塾讀書記，皮錫瑞的春秋通論等書看來，穀梁傳是見過了公羊傳然後作出的。公羊傳是「公羊五世相授，至胡毋生乃著竹帛」的，（徐彥公羊傳疏）那末穀梁的「著於竹帛，」當然在公羊後了。而尸

子有「穀梁俶傳春秋十五卷」的話，這尸子似乎是見過穀梁已著竹帛的，故能說「十五卷」這些話了。（公穀原是口說相授）這是漢時的經師才能說的，當然不是尸佼了。我因此疑穀梁傳既引尸子，而成若干卷，尸子又不應說這穀梁俶傳春秋十五卷的話。然則不是尸子有後人竄造的部分在內，則穀梁傳必有後人竄亂的情形了。這總算我的第三個證據了。

（附說）關於穀梁方面，我本還有似乎極强的證據，足證明尸子不是尸佼那個時代的。因爲牽連的引證太多，又我尙有一二懷疑的地方，只好暫時從略，候將來再發表罷！

我因爲現代尸子上很多關於正名的話，恐怕劉向所說的尸子是戰國末年的人物，所以他能舉出當時各派的學說。根據穀梁俶傳春秋十五卷這一句話，我恐怕章懷太子所見的尸子是漢代的人物。但是劉向何以沒有見

到陳仁義之紀的「尸子」呢？尸子怎又能說「十五卷」的話呢？我恐怕眞的尸佼的書已亡，唐宋所見的尸子是後人僞造的，——至少有一部分是僞造的——不過我是尚無確證罷。

(五)

在我這篇結論上，我請聲明三件事：

一，我以爲現在通行的尸子，決不是尸佼的著述，但當日確有尸佼這個人。我承認穀梁傳上的尸佼子，在當日也確有其人，不過他決不是尸佼這人，現行的尸子上面，或者至少有他的許多學說思想在內。現在的尸子，或者至少又有後人的依託部分在內，我們不可隨便當作可以代表先秦時代的思想。——這些是些篇尸子考證的結論，希望讀者與以盡量之批評。

二，尸子的問題，不僅是於諸子有關係，也於春秋穀梁傳有關係。以前的

學者——講穀梁的——似乎對於尸子都未講得透澈，確鑿，康有爲先生曾說過尸子是始皇時代的人，但也未說出充分之理由。（看春秋筆削大義微言攷）我希望從此有人注意這個問題。

三，凡是前人書籍已散亡，經後人搜集起來的東西，大概都不可深信，我們不可以爲輯本就是可靠的，我希望談古書眞僞的人們，對於這個提議，也加以注意！ 十四年二月三日，在太原。

王陽明思想的研究

許嘯天

世人嘗說：中國民族，安息於地上；猶太民族，安息於天國；印度民族，安息於涅槃。這三大民族的特性。把個全部東方民族的眞相都顯露出來了。什麽是安息，簡直的說是偸懶，是等死罷了！人生下地來，一動也不須動，茶來伸手，飯來張嘴；終日坐在一間屋子裏，昏然而睡，瞢然而覺。不用腦筋，不動氣力；天

上落下米來，地下長出棉來，又飽又暖，養着這猪玀式的東方人。從小養到老，從老養到死；天生他好好的一副筋骨腦血，眼看着他備而不用，活活的安息一世，到最後葬送到棺材裏去，做蛆蟲的食料！這不是東方人所最羡慕最希望的福氣人麽？可憐！這福氣人，到如今福也享盡了，氣數也到了；橫截裏殺進一般西方勢力來，拿他的物質打敗我們，拿他的經濟壓迫我們。倒也！倒也！東方人倒了，東方文明被西方文明打倒了！眼見這個東方福氣人，將永永踐踏在西方人的脚下，奴隸牛馬，萬刼不復呢！

雖然，我們這班東方人，也不是自己願意做福氣人的，尤其是不是自己願意做萬刼不復的奴隸牛馬的；這大半是老天害我們的，這老天害得我們眞好苦。這老天的躭誤我們，正好似從前滿淸進關的時候，把他的八旗子弟，駐紮在全中國幾個繁華熱鬧的地方，受漢人的供養，正經事業也不做，正經

技藝也不學，終日提鳥籠，坐茶館，鬭口，打架，講究吃着，調戲婦女。養得他昏天黑地的，自己忘記了時辰八字。到了民國手裏，一聲革命，八旗子弟和他的皇帝，都成了廢人；他的生計，也要民國替他籌畫，他的皇室，也要民國優待他。民國政府自顧不暇，他們平日既無一技之長，祇得活活凍死的凍死，餓死的餓死；連那溥儀先生，也天天押着賣着過日子。這不是那八旗子弟和溥儀先生自己的錯，這明明是進關時候滿清皇帝因寵愛自己種族，寵愛自己子孫，耽誤他的。我們東方人，也因老天寵愛我們，養得我們昏天黑地的自己忘記了時辰八字，耽誤得我們成了這個祇圖安息的惰性。

我從前和吳稚暉先生閒談的時候，也說起東方人的思想。吳先生說：

「歐羅細亞中央地方，有一座高原，——歐羅細亞是歐羅巴亞細亞兩大洲的總稱，見李大釗著東西文明根本之異點刊入七年七月言治季刊中

——是世界人種的發源地。那時人類分作兩大系：一系向東走，一系向西走。向東走的人，所經過的地方，都是平原廣場，天產豐富，氣候溫和；人住在這地方，得天獨厚，可以不費氣力便得溫飽。因此慢慢的養成惰性，終日閒着沒有事做，便在思想上發展，產生出許多宗教家來，像釋迦牟尼摩罕默德耶穌等便是。那向西走的人，所經過的地方，都是崎嶇的陸地，曲折的港灣，土地貧瘠，天氣寒冷，樣樣要拿人力去和天然奮鬬：吃盡辛苦，纔能解决衣食住三大問題。他們的腦筋終日在物質上發展，便產生許多科學家出來，像牛頓笛卡爾等便是。……」

這一段話，可以和日本金子馬治說的：『歐洲文明，淵源於希臘。……希臘國小多山，土地磽瘠，食物不豐，故多行商於小亞細亞，以勤勞爲生活；歐式文明之源，實肇於此。』——見學藝雜誌第三號馬子馬治講演東西文明之

比較——這番話，互相證明。所以向西面跑的一系人，以勤勞為生活，他的結果，便產生出今日的西方物質文明；而他的大弊，便在好勇鬬狠。向東面跑的一系人，以思想為生活，他的結果，便產生出昔日的東方精神文明；而他的大弊，便在怠惰自甘。我常聽得人說：印度人因得天獨厚，生活簡單，坐在恆河岸畔，吹吹簫，便算過了一天光陰，還聽說檀香山的土人，他口渴有椰子，肚餓有香蕉，棕樹可以造屋，椰殼可以代瓦；他們終日聚着一羣男女，手拉手一大串跳着叫着，算是一生的事業。這種享受，果然是老天的寵愛，也是老天的虐待！如今眼看着印度人之亡國，南洋土人滅了種；這不是虐待却是什麼？唉！東方民族啊！你太要圖安息了。照這樣了安息下去，果然祇好安息於天國，安息於涅槃了！人間却沒有你安息的地方了！

幸虧得還有一句「中國民族安息地上」的話，替東方人掙囘萬分之

一的面子來，但是這句話也有幾分失了效力；老實說，我們中國人，何嘗想安息於地上？要安息於地上的民族，第一，必須要發揚一種特有的文化出來，團結精神；第二，必須要練成一種强固的保衛力，以抵禦外侮；第三，必須要組織一種相當的生活力，競爭生計；第四，要教育成一種適應環境的智識力，免爲時代之落伍者：這四大部分，我們中國人一樣也不注意。智識落伍，也不知羞恥；生計迫蹙，也聽其自然；强鄰四逼，也祗知含垢忍辱。照這樣子下去，莫說想求安息，便是想在地面上得一立足的地方也是不能夠！此種大病，是在不能發揚我們特有的文化精神；一散人心，一死，從此休矣！

中國原有可以安息在地上的固有文化：在周秦時候，思想發達，文明燦爛；超脫的人生觀有莊老，積極的人生觀有墨翟，消極的人生觀有楊朱，中庸的人生觀有孔孟，講法治的有申商，講功利的有荀韓：這種種思想，種種主義，

倘然能繼續下去，不失他的傳統精神，發揚而光大之；不論那一種那一派，都可以成一種特有的文化。後來專制政治的權威，一天深似一天，思想的壓制，也一天重似一天；所謂思想界學術界，都落於虛僞寂滅的一流，到了中世紀，佛家的勢力入了中國，印度的思想界和中國的思想界，行了一個結婚禮；他的父母，都含有東方頹廢的特性，小孩子在肚子裏受着專制厭世的胎教，生出來的孩子，虛僞的越法虛僞了，寂滅的尤其是寂滅。這裏面要分兩個時期：第一個是晉唐時期，第二個是宋明時期。第一時期，是從晉人的清談，而入於唐人的詩賦，成功了一種樂天派的人生觀；第二時期，是從宋人的理學，而入於明人的講學，成功了一種詭辯派的人生觀。這兩種時期，儘擻弄着清雅玄妙四個字，把個中國思想界鬧得烏烟瘴氣，益發沉寂，益發埋沒；所謂中國固有的文化，遮攔得毫無光彩。這都是受安息於涅槃的佛學思想所賜，在這兩

個時期裏，却也出了兩個特殊人物，大聲疾呼的把中國固有的文化抬一抬出來，醒醒大家的迷夢。在前有一個韓昌黎，在後有一個王陽明。韓昌黎是完全不曾受着佛學的毒，所以他闢起佛來，雷厲風行，光芒萬丈；可惜他當時承八代文衰之後，只顧文體上的改革和振作，這闢佛主觀的思想，却變成了文學上客觀的資料；在闢佛的事業上，反少了一層工夫。所以後來祇在文學上受了些影響，在思想上却受不到如何的影響。這王陽明却不然了，他生在舉國談玄說妙明心見性的時候，所謂宋儒的理學，明儒的講學，扭扭揑揑，說東道西；什麼太極，什麼無極，什麼性惡，什麼性善，儒不像儒，釋不像釋，千言萬語，自己也不曾摸清頭路！這都是一點佛門種子，在裏面作怪！他們一開眼，祗見什麼程朱，又是什麼馬龍鳴樹，遠不見莊老孔墨，近不見荀韓申商，他們嘴裏所道的孔孟，都是假託的孔孟，實在已深深的入了佛門的迷途。便是王陽明，

他入手之初，也不免墮落玄虛；後來豁然大悟，揭出「良知」兩字來，指導人有一個獨立的精神，不可磨滅的毅力。他最精要的幾句說話道：

「致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理。夫以知識為知，則輕浮而不實，故必以力行為功夫。良知感應神速，無有等待。本心之明即知，不欺本心之明即行也。不得不言知行合一。」——明儒學案姚江學案

他這幾句話，是教人求實在，明本心；不尚虛浮，也不求近功，「良知」之說一出，所有一切邪魔外道，空言浮文，一齊打銷；既切於實用，又不偏於物質。王學實在不但是打破佛學輕浮不實的病，且也是調濟西方物質文明的偏枯，是可以發揚我們東方文化的特性的。照此做去，纔能安息於地上。你若不信，且看那日本，他們信仰王學，已有幾十年了，人人知道培精神養毅力，產生出

神聖不可侵犯的「大和魂」，去發揚他的文化，擴張他的國力。這原是我們的傳家之寶，願我們大家去拿回來自己享用。本着良知良能的精神，去發揚我們中國的文化，擴張我們中國的國力，庶幾還有安息在地上的一天。

中華民國十四年九月十二日，在上海，

顏習齋思想的研究

許嘯天

——整理後的感想——

我們從豎的——過去的——歷史，看到橫的——現在的——社會，那人類事業，經過種種創造，種種失敗，種種團結，種種破裂：千辛萬苦，前仆後繼的接續着做那創造而又失敗，團結而又破裂，循環無端的事業，以至於億萬斯年而不休息，而亦不成功。這是爲什麽來？人類同是天地間千萬種生物中的一種，同受着天地的豢養，現現成成有吃有住有穿，你若不創造，天一般也

要生你的，你若不組織，地一般也要養你的。你看別的生物社會，他有什麼創造？他有什麼組織？即使有創造有組織，總趕不上人類那模樣偉大的創造，繁瑣的組織；但他們不見得因此斷了種，也不見得因此絕了食。獨有人類的社會，却永古千年不住的在那裏創造什麼事業，組織什麼社會，鬧得烏烟瘴氣；又但是事業祇管翻新，社會祇管復雜，而人類依舊是住在地球上，依舊是靠天養活的。這樣說來，人類所經營的種種，豈不是白辛苦麼？明知是白辛苦，還是進行不休，這是爲什麼來？這個答案，我可以總說一句：是受着人生觀的驅迫。

人雖同是天地間的一種生物，但因生理上的組織，比較現有的別種生物——將來有無勝過人的生物產生却不得而知——格外細緻一點，所以他思想界的領域，便也格外擴大一點；因思想界的擴大，他智識的慾望也跟

着擴大起來，生活的慾望也跟着擴大起來。凡是他所創造，他所組織，都無非是求智識上的安慰和生活上的享受。人是最聰明而又最貪心——據現有的生物界說話——的動物，所以他的智識也永不能得到安慰的一日，他的生活也永不能得到滿足的一日；因此，他的人生觀也永不能得到完善解決的一日。明知道不能解決，但我們做一天人，那智識界上受着一天人生觀的驅迫，——下愚的除外——不由你不去做一天解決人生觀的事業，和維持人生的事業；因此，便也無意中延長了人生的歷史，組織成複雜的社會。

凡是人，雖都有人生觀；——便是下愚的人也有下愚的人生觀——但因各人受着環境的驅迫力不同，習慣的蓄養力不同，性情的趨向不同，學識的方向不同；因之而各人有各人的人生觀，甚至同是一個人一時代有一時代的人生觀，雖是這樣說，大概一個民族，因爲同住在一處地方，同受着一處

風俗的教養，同受着一處人性的遺傳；因此，在一民族中，雖有人人不同的人生觀，却可尋得一條人人相同的人生觀的趨向。根據他的趨向我又可以把全世界人類對於人生觀大別的態度，分出三種來說：第一種，是向前看；第二種，是向左右看；第三種，是向後看。我再約略分說在下面：

第一種，向前看的人生觀。　這一種，他把人看作無上尊貴而又萬能的，不但是萬物之靈，而且是天地間的主人翁。在人的智力範圍以內，沒有不可解決的事，也沒有不能明暸的理；遇到了困難，便一味的向前要求，研究，創造，享用，成了如今物質文明的世界。

第二種，向左右看的人生觀。　這一種，他果然也把人看做萬物之靈，但同時也承認自己爲天地間生物中之一員；在天地的範圍以內，任你人的智力如何發達，終不能得到人生觀的究竟。還不如安分守己，盡萬物之靈的本

能創造得一分，便享用一分，凡事不要求澈底的解決，凡理也不要求澈底的了解；眼前如有困難，便向左右看，在這困難境地上求自己的滿足，不想破壞局面，也不想改造局面，成了如今趨重情志的中堅社會。

第三種，向後看的人生觀。　這一種，他把人生看做無上的煩惱而又虛空的。人生觀，是天地間永遠不能揭曉的一個大謎；既然是猜不透的東西，何必白費心思去研究他？在主張物質文明的人，以爲多研究一分，便多明瞭得一分人生觀的原理。多創造得一分，便多解決得一分人生觀的事業。其實，他不知道這人生觀之門，是從外開進去的，不是從裏開出來的，他是一座迷宮，愈向裏開進去，裏面的門路愈多，愈叫人迷失了來時的道路。那求澈底了解人生觀的，愈是研究得精細，發生的問題愈多；社會上事業愈發達，人生愈是煩惱；愈是危險。憑我們做人的智力，終於不能解決自己的問題；何如不求解

決，并且根本不要這個無謂的人，豈不是不解決而大解決了？憑這個態度，便成了如今趨向厭世的宗教社會。

總起來說：向前看的，是入世的人生觀；向左右看的，是處世的人生觀；向後看的，是出世的人生觀。這三種人生觀，各走各的路，各說各的話；自有人類社會幾千年以來，也便走了幾千年，說了幾千年。到如今，還不曾走得通，還不曾說得明白。倘然入世的人生觀走通了說通了，人的壽命也可以仗着物質的保障，弄成永古不死的神仙；世界上各種事業發達完成，早已把地球弄成天國了。倘然處世的人生觀走通了說通了，人人各安天命不奮鬬，不創造；直到如今，也可以保持幾千年以前穴居野處的原人狀態，又如何能造成如今這樣物質文明的狀態呢？又倘然出世的人生觀走通了說通了，那更是乾脆；人類早可以滅盡死絕，何必再叫我們的子孫永古千年留在世界上受

盡煩惱吃盡辛苦呢？這三種人生觀，到如今一種也得不到成功者；祇因他們都有走不通的地方，互相維繫着，以造成今日這半明不暗的社會。

我還可以說一句，這三種人生觀，莫說眼前有走不通的地方，便是再過億萬年，也還是個走不通說不通；他們走不通說不通，難道說叫我們便不做人了嗎？還是候着他們走通了說通了再做人嗎？還是暫時做一個沒有人生觀的人嗎？這都是不可能的。既是不可能，當然不能不做人；既不能不做人，當然要有一種人生觀。這三種人生觀，都不是可靠的；依我的主意，我們既在世界上做人，祇是低着頭去做罷！且不要抬着頭觀罷！觀是空想，做是實事；隨你什麼空想，都不足爲憑，祇有做成功的事實，是可以算得數的。向前看的人生觀，祇須去做他的向前的事業；向左右看的人生觀，祇須去做他向左右的事業；向後看的人生觀，祇須去做他向後的事業；誰做得成功，便是誰的

人生觀。不錯這「做」的一個字，便是西洋文化上所說的 Positivism。我如今
且把他的理由約略介紹幾句在下面：
Positivism 是什麼呢？便是所謂實證論實證論是什麼呢？便是說哲學
必須以經驗的事實為其研究上唯一的出發點，以確實的事實做基礎，
排斥一切思辯的理論為空論，論尊重實驗和觀察，主張與其消極的毋
甯積極的的一種主義。這實證論的傾向，是十九世紀差不多同時起於
英法德諸國，給與思想界以極大的影響。其代表學者：在英國是穆勒
mell 和斯賓塞；Spencer 在法國是孔德，Comte 列德勒；iittr'e 在德國，
是法協爾巴哈，Feuerbach 拉斯，loas 來爾，Reihl 杜林，Duhring 等。
但實證論這一個名詞，是始於孔德稱他自己的哲學體系為實證哲學。
Phela sophie Positiue 孔德排斥在他以前的哲學家之欲認識事實——

——就是現象——和其關係以外的東西，而以現象底本質，其第一原因，和其究極的目的等爲超絕我人底認識能力，不是我們所得而知的；我們只不過依着觀察研究比較得知道現象間所存在的不易的關係，和事實的連續類同間所存在的整一的法則罷了。那麼一切知識，都是相對的；絕對的認識，是沒有的。這是因爲事實的本質，起原和其生起底方法等，我們不能知道的緣故。我們只能單依着經驗，知道甲的現象和乙的現象，不絕的結合，——乙常與甲連續而生起——其所謂原因也同是現象，並不是那人格的神或超感覺的形而上學的的原理。這樣看來，我們底認識，只限於現象的連續和共存之上；所以，我們所能得到的唯一知識，是唯一有用的知識。我們所以探求原因，是要促進阻止變更他的結果，或欲預知他的結果以爲之準備。這樣，結果的預知和變更，依着

認知其法則聯絡現象上的因果關係可達到學問，就是爲着欲預知結果；預知結果，依着這證實論可以達到目的。——新文化辭書（七五九）預知結果便是要得到人生觀的究竟。他明告訴我「一切知識，都是相對的；」他又說：「我們所能得到的唯一知識，是唯一有用的知識」相對，是限於人生底一部分的；人生的一部分，是發生於現象的。人生是切實的現象，是要人去做出來的；所以說「並不是那人格的神，或超感覺的形而上學的的原理。」人生第一切要的，是要得到用；如何可以得到用？是要做；是要立刻去做；不是說如何做法，也不是說想去做，更不是那超感覺的空想。我們看還是空想能夠安慰人生，還是去做出來得到實在的利益能夠安慰人生？這當然是實利能夠得到人生的安慰。最淺近的比方，肚子餓了，祇有立刻去吃飯，還要吃飽，纔能夠得到安慰；這吃飯是要去做纔能得到的，倘然說肚子餓了

不去吃飯，祇是想飯，這怕是不能解決人生問題的嗎？倘然說肚子餓了，非但不吃飯，并且不許想飯；又因為吃了還是要餓的，索興把這吃的事實取銷了，這還成嗎？這因為吃飯底本質起原和其生起底方法等，我們不能知道的緣故。你要取銷吃飯，勢必先要取銷吃飯的本質起原和其生起底方法，這是人的智力範圍內能成的嗎？所以空想是不適用於人生的，須是有實證方法纔能解決人生；但是實證方法，還不過是一個方法罷了，要得到實證的利益，還是在做。上面所介紹的實證論，還不過是一個做的方法，並不是做；不做，只有一個空方法，還是不中用。譬如害病，祇有一個藥方，也是不中用的；一定要拿藥方去贖了藥來，給病人吃進肚子去纔中用。所以我們中國有一位顏習齋先生，他的人生觀，非但是鼓吹做，簡直是實行做的一個字。他的存學編裏有一段說道：

以讀經史訂羣書爲窮理處事以求道之功，則相隔千里；以讀經史訂羣書爲卽窮理處事而曰道在是焉，則相隔萬里矣！……譬之學琴然：書猶，琴譜也；爛熟琴譜，講解分明，可謂學琴乎？故曰，以講讀爲求道之功，相隔千里也。更有一妄人，指琴譜曰是卽琴也；辨音律，協風韻，理性情，通神明；此物此事也。譜果琴乎？故曰，以書爲道，相隔萬里也。……歌得其調，撫嫻其指，弦求中音，徽求中節，是之謂學琴矣，未爲習琴也；手隨心，音隨手，清濁疾徐有常功，鼓有常規，奏有常樂，是之謂習琴矣，未爲能琴也；弦器可手製也，音律可耳審也，詩歌惟其所欲也，心與手忘，手與弦忘，於是乎命之曰能琴。今手不彈，心不會，但以講讀琴譜爲學琴，是渡河而忘江也，故曰千里也；今目不睹，耳不聞，但以譜爲琴，是指薊北而談滇南也，故曰萬里也。

你看他這一段話，把空想和實行的界限，分得何等的清晰！把實行和空想的利害，又說得何等的明瞭？似乎比那提倡實證哲學祇講方法的一班西洋學者，說得格外切實些。所以，我們要得到人生觀的究竟，仗趨重情志的空想，果然是不中用；便是仗趨重理知的議論，也是不中用的。非得要求理知的實行，纔能得到人生觀的實現。我們中國的智識界，大別爲漢宋兩時期；漢儒講考據，——理知的——宋儒講理學。——情志的——直到明末清初的時候，纔出了幾個學者；——王陽明王黎洲王船山顧亭林顏習齋這班人——漸漸的知道趨向於人生的實現，提倡知行合一的議論。其中經過三百年淺薄的八股文的束縛，這一線中國實證派的學說，也湮沒了三百多年；如今的知識界，又把舶來的什麼主義什麼思想搬弄了三四十年了！祇是搬弄，不去實行，還是得不到一個究竟；所以我再把三百年前中國的實證派學者請出

來，把他的學說傳播出來。內中要算顏習齋先生，是一個積極的實證派；他自己取名一個「習」字便是表示實證的意思。你們要得到人生觀的究竟麼？快研究他的學說和他一塊兒習去！——這一番話，便是我整理過顏習齋集以後對於思想界上的感想。 十四年，十二月，二十六，于上海嘯天書室。

顏李學派與現代教育思潮

梁啓超

（一）

自杜威到中國講演後，唯用主義或實驗主義（Practicalism）在我們教育界成爲一種時髦學說，不能不說是很好的現象。但我們國裏頭三百年前有位顏習齋先生和他的門生李恕谷先生曾創一箇學派——我們通稱爲『顏李學派』者，和杜威們所提倡的有許多相同之點。而且有些地方像是比杜威們更加徹底。所以我想把這派學說從新介紹一番。

其一，從前的學者最歡喜說外國什麼學問都是中國所有。這些話自然不對，不用我辯駁了。現代有些學者卻最不願意聽人說中國從前有什麼學問，看見有表章中國先輩的話，便說是『妖言惑衆！』這也矯枉過正了。中國人既不是野蠻民族，自然在全人類學術史有他相當的位置。我們雖然不可妄自尊大，又何必自己蹧塌自己到一錢不值呢？卽如這篇文所講的顏李學，我並不是要借什麼詹姆士什麼杜威以爲重，說人家有這種學派我們也有。兩位先生本是獨往獨來空諸依傍的人。習齋說：『立言但論是非，不論異同，是，則一二人之見不可易也；非，則雖千萬人所同，不隨聲也。』（習齋言行錄卷下）然則他們學派和所謂『現代思潮』同不同，何足爲他們輕重呢？不過事實上既有這箇學派，他們所說的話，我們讀去實覺得饜心切理，其中確有一部分說在三百年前而和現在最時髦的學說相暗合，我們安可以不知道？我

盼望讀者平心靜氣比較觀察。勿誤認我爲專好搬演家裏的古董。

其二，近來教育界提倡顏李學的人也漸多了，似乎不必我特別介紹。但各人觀察點容有不同。我盼望我所引述的能格外引起教育家興味；而且盼望這派的教育理論和方法能彀因我這篇格外普及而且多數人努力實行，便是我無上的榮幸。

（二）

引述學之前，應先將兩先生行歷及其學術界狀況簡單說明：

顏先生，名元，字渾然，號習齋，直隸博野縣人。生明崇禎八年，卒清康熙四十三年，（一六三五——一七〇四）年七十。他是窮鄉僻壤一個小戶人家出身。他的父親投靠一家姓朱的做養子；後來又被滿洲兵掠去爲奴。他的母親也改嫁去了。他沒有受過一天家庭教育；又因生在偏僻地方，不得良師益友；

所以他的學問可以說是絕無所受，完全靠自己啓發出來。他早年曾習道學；其後又學王陽明學；又學程朱學。每學一家，都費過一番刻苦工夫。到三十八歲時候覺得從前所學都不對。漸漸的對於漢以後二千年所有學問都懷疑起來結果遂用極猛烈的革命態度攻擊他們，而自建設一新學派。但他這新學派的根本精神是『不要說只要做』，所以他既不講學，又不著書。現在我們想從書本上研究他的學說，很感覺材料缺乏。他手著的書只有四存編——存學，存性，存治，存人四編，都是幾篇短文或筆記之類湊成，不能算做著述。還有他讀書時隨手亂批後來由他的門生鈔錄下來的兩部書，一部是四書正誤，一部是朱子語類評。又他偶然作些雜文，後人鈔存三二十篇，名曰習齋紀餘。若勉强問他的著述，我只能舉這幾部奉答。我們要研究習齋，最主要的資料，還是靠李恕谷編的習齋先生年譜和鍾金若編的習齋先生言行錄。

李先生，名塨，字剛生，號恕谷，直隸蠡縣人。生順治十六年，卒雍正十一年，（一六五九——一七三三）年七十五。他的父親名明性，是一位有學問的篤行君子。他既承家學，到二十歲從遊習齋，盡傳其學，且以昌明之爲己任。習齋足跡不出里門，他卻游徧天下，廣交一時知名之士。京師陝西浙江江南等處他躭閣最久。萬季野閻百詩胡東樵費此度方望溪都是他的好友；王崑繩惲皋聞程緜莊之服膺顏學，都由他引導而來。他的著作不少：有小學稽業五卷，大學辨業四卷，聖經學規纂二卷，論學二卷；周易，詩經，春秋，論語，大學，中庸傳注各若干卷；其他雜著論學論政治之書尚若干種若干卷；恕谷文集十三卷。而我們研究恕谷最主要之資料，尤在馮天樞劉用可合編之恕谷先生年譜四卷。

欲知顏李學派之地位及其價值，先要知當時學術界大略形勢。漢以後

所謂學問者，其主要潮流不外兩支：其一，記誦古典而加以注釋或考證，謂之漢學。其二，從道家言及佛經一轉手，高談心性等哲理，謂之宋學。宋學復分程朱與陸王兩派：陸王派亦謂之『心學』，主張體認得『良知本體』便可以做聖人。程朱派則說要讀書以格物窮理。而兩派共同之點則在以靜坐收心工夫爲入手。明中葉以後，陸王派極盛，清康熙間卻漸衰了。而程朱派與之代興，從皇帝宰相以至全國八股先生們都宗尙他。同時漢學家也漸漸抬起頭來，打着博聞好古的旗號和宋學兩派對抗。顏李時代學界的分野大略如此。顏李對於這些學派不獨無所左右袒，而且下極大膽的判語說他們都不是學問！所以顏李不獨是清儒中很特別的人，實在是二千年思想界之大革命者！

本文限於篇幅，不能敘述他們學術全部，僅將關於教育這部分說說能

了。

（三）顏先生爲什麼號做習齋——一個『習』字，便是他的學術全部精神所在，他說：

『自驗無事時種種雜念，皆屬生平聞見言事境物。可見有生後皆因習作主。』（年譜卷上）

又說『心上想過，口上講過，書上見過，都不得力；臨事依舊是所習者出來。』（存學編卷一）

又說：『吾嘗談天道性命，若無甚扞格，一著手算九九數便差。（年譜卷下）又云：「書房習算，入市便差。」）以此知心中惺覺，口中講說，紙上敷衍，不由身習，皆無用也。』（存學編卷二）

他說的『習』字含有兩種意思：第一，他不認先天禀賦能支配人以爲一個人性格之好壞，都是由受生以後種種習慣所構成。所以專提倡論語裏『習相遠』尚書裏『習與性成』這兩句話，令人知道習之可怕。第二，他不認實習之外能有別的方法得着學問，所以專提倡論語裏『學而時習之』一句話，令人知道習之可貴。我們把他的話勉强分析，可以說是有兩種『習』法：一爲修養品格起見唯一的工夫是改良習慣；一爲增益才智起見唯一的工夫是練習實務。（其實這種分析不對，不過爲研究方便强分耳。他並不認修養品格和增益才智是兩件事，看下文所述自明）今先從增益才智這方面說起。

人的知識從那裏來呢，我們用什麼方法纔能得着知識呢？這是中外古今哲學家和教育家所最苦心研究而且累經爭論久懸未决的大問題。中國古書則大學裏頭有句很簡單的話，說：『致知在格物，物格而後知至。』爲這

句話，一千年來儒者下各種各樣的解釋，搜集起來，恐不下幾百萬字。直到今日，這塲筆墨官司還沒有打完。顏習齋的解法則如下：

「李植秀問「格物致知」予曰：知無體，以物爲體。猶之目無體，以形色爲體也，故人目雖明，非視黑視白明無由用也；人心者靈，非玩東玩西靈無由施也。今之言致知也，不過讀書講問思辨已耳。不知致吾知者皆不在此也。譬如欲知禮，任讀幾百遍禮書，講問幾十次，思辨幾十層，總不算知；直須跪拜周旋親下手一番，方知禮是如此。譬如欲知樂，任讀樂譜幾百遍，講問思辨幾十層，總不能知，直須搏拊擊吹口歌身舞親下手一番，方知樂是如此。是謂「格物而后知至」……格卽「手格猛獸」之格，……

……且如這冠雖三代聖人不知何朝之冠也；雖從聞見而知爲某種之冠，亦不知皮之如何煖也；必手收而加諸首，乃知如此取煖。如菹蔬雖上

智老圃，不知爲可食之物也；雖從形色料爲可食之物，亦不知味之如何辛也。必箸取而納之口，乃知如此味辛。故曰手格其物而后知至。」（四書正誤卷一）

我們試把這段話再引申幾句：依習齋的意思，「致」字當作左傳裏「致師」的「致」字解，當作孫子裏「致人而不致於人」的「致」字解。引致知識到我跟前叫做「致知」，知識來到了跟前叫做「知至」。習齋以爲書本上說這件事物如何如何，我把這段書徹頭徹尾看通了。這種知識靠住嗎？靠不住。別人說這件事物如何如何，說得很明白，我也聽得很明白，這種知識靠得住嗎？靠不住。憑我自己的聰明把這件事物揣摩料量，這種知識靠得住嗎？靠不住。要想知識來到跟前，（知至）須經過一定程序，卽「親手下一番」（手格其物）便是。換而言之：無所謂先天的知識，凡知識皆得自經驗。所以他說：

『今試予生知聖人以一管，斷不能吹。』(言行錄世情篇)

再拿很粗淺的例來打比：你想知道北京的路怎樣走法，任憑你是孔夫子，你總沒有法子生來就知道；你讀盡了什麼北京指南，不中用，聽人講得爛熟也不中用；你要眞認得路，除非親自走過幾回。所以他說知識的來源，除了實習實行外是再沒有的。

王陽明高唱『知行合一』從顏李派看來，陽明還是偏於主知，或還是分知行爲二。陽明說：『不行只是不知，』習齋翻過來說不知只是不行。因行得知，纔算眞的知行合一。

程朱講知識來源，標出『窮理』兩字，其方法是：『因其已知之理而益窮之以求至乎其極；至於用力之久，而一旦豁然貫通。……』(朱子補格致傳)所以致人『隨處體認天理，』要想得一種『人欲淨盡天理流行』的境界。

顏李大反對此說。習齋說：

『理者，木中紋理也，指條理言。』（四書正誤卷六）『凡事必求分析之精，是謂窮理。』（存學編卷二）

恕谷說：

『事有條理，理卽在事中。詩曰：「有物有則，」離事物何所謂理乎？』（論語傳注問）

程朱所謂『理』說得對不對，另一問題。但他們像是認理與事爲兩件事，又像是認能窮理則學問之能事畢，這確不對。朱子說：『豈有見理已明而不能處事者？』習齋駁他道：

『見理已明而不能處事者多矣。有宋諸先生便謂還是見理不明，只敎人再去窮理！孔子則只敎人習事，迫見理於事，則已徹上徹下矣。此孔子

之學與程朱之學所由分也』（存學編卷二）

程朱派之說，謂『小學教灑掃應對及六藝——禮樂射御書數等，但不能明其所以然，故入大學又須窮理。』恕谷駁他道：

『請問窮理是閣置六藝專爲窮理之功乎？抑功卽在於學習六藝，年長則愈精愈熟而理自明也？譬如成衣匠學鍼黹，由粗及精，遂通曉成衣要訣。未聞立一法，曰，學鍼黹之後又閣置鍼黹而專思其理若何也。』（聖經學規纂）

恕谷這段譬喩，解釋習齋所謂『見理於事』最爲透徹。見理於事，卽是因行得知。除卻手格其物躬習其事之外，說有別的方法可以研究出某種原理，顏李是絕對不承認的。

朱子說的『卽物窮理』工夫，還自己下有注解，說道：『上而無極大極，下

而至於一草一木一昆虫之微，亦各有理，一書不讀，則缺了一書道理；一事不窮，則缺了一事道理；一物不格，則缺了一物道理。須着逐一件與他理會過』

恕谷批評他道：

『朱子一生功力志願，皆在此數言，自以爲表裏精粗無不到矣。然聖賢初無如此教學之法也。論語曰：「中人以下不可語上；」「夫子之言性與天道，不可得聞；」中庸曰：「聖人有所不知不能；」孟子曰：「堯舜之知而不徧物；」可見初學不必講性天，聖人亦不能徧知一草一木也。朱子乃如此浩大爲願，能乎？』（學辨業）

朱子這種教人求知識法，實在荒唐！想要無所不知，結果非鬧到一無所知不可。何怪陸王派說他『支離』呢？習齋嘗問一門人自度才智何取，那人答道：『欲無不知能。』習齋說：

「誤矣。孔門諸賢，禮樂兵農各精其一；唐虞五臣，水火農教，各司其一。後世菲資，乃思兼長，如是必流於後儒思著之學矣。蓋書本上見，心頭上思，可無所不及，而最易自欺欺世，究之莫道一無能，其實一無知也。」（言行錄刁過之篇）

總而論之，顏李對於知識問題，認爲：應該以有限的自甘，而且以有限的爲貴。但是想確實得到這點有限的知識，除了實習外更無別法。這是他們知識論的概要。

（四）

顏李以爲凡紙片上學問都算不得學問，所以反對讀書和著書，又以爲凡口頭上學問都算不得學問，所以反對講學。習齋反對讀書著書的理由如下：

「以讀經史訂羣書爲窮理處事以求道之功，相相隔千里。以讀經史訂羣書爲卽窮理處事而曰道在是焉，則相隔萬里矣。……譬之學琴然：書猶琴譜也；爛熟琴譜，講解分明，可謂學琴乎？故曰，以講讀爲求道之功，相隔千里也。更有一妄人指琴譜曰，是卽琴也；辨音律，協風韻，理性情，通神明，此物此事也。譜果琴乎？故曰，以書爲道，相隔萬里也。……歌得其調，撫嫻其指，弦求中音，徽求中節，是之謂學琴矣，未爲習琴也。手隨心，音隨手，淸濁疾徐有常功，鼓有常規，奏有常樂，是之謂習琴矣，未爲能琴也。弦器可手製也，音律可耳審也，詩歌惟其所欲也，心與手忘，手與弦忘，於是乎命之曰能琴。今手不彈，心不會，但以講讀琴譜爲學琴，是渡河而望江也；故曰千里也。今目不覩，耳不聞，但以譜爲琴，是指薊北而談滇南也；故曰萬里也。」（存學編卷二性理書評）

又說：『譬之於醫：素問金匱，所以明醫理也；而療疾救世，則必診脈製藥鍼灸摩砭爲之力也。今有妄人者，止務覽醫書千百卷，熟讀詳說，以爲予國手矣，視診脈製藥鍼灸摩砭以爲術家之粗不足學也。一人倡之，舉世效之。岐黃盈天下，而天下之人病相枕死相藉也！可謂明醫乎？若讀盡醫書而鄙視方脈藥餌鍼灸摩砭，不惟非岐黃，並非醫也。尚不如習一科驗一方者之爲醫也。……』（存學編卷一學辨一）

這種道理，本來很明顯。若說必讀書纔有學問，那麼，許多書沒有出現以前，豈不是沒有一個有學問的人嗎？然則後世『讀書卽學問』這個觀念從那裏來呢？顏李以爲這是把論語『則以學文』『博學於文』等語誤解了。習齋說：『儒道之亡，亡在誤認一「文」字。試觀帝堯「煥乎文章」，固非大家帖括，抑豈四書五經乎？周公監二代所制之「郁郁」，孔子所謂「在茲」，

顏子所謂「博我」者是何物事？後世全然誤了。』（言行錄學須編）

又說『漢宋儒滿眼只見得幾冊文字是「文」，然則虞夏以前大聖賢皆鄙陋無學矣！』（四書正誤卷三）

又說後儒以文墨爲「文」，將「博學」改爲博讀博講博著，可歎！（年譜卷下）

習齋解這文字，謂指周官之六藝——禮樂射御書數，尙書之六府——水火金木土穀等等，凡人生日用所需，荀子所謂『其迹粲然』者便是。依我看，這種解釋是對的。『文』字造字原意，本象木中紋理之形，因此引申出來，凡事物之粲然有條理者謂之『文』。試拿這個訓詁去讀古書中『文』字，無一不合，若作『文墨』解，便無一合了。習齋這些話，眞可以給後世『蠹魚式的學者』當頭一棒。

讀書僅僅無益，也還罷了。據顏李的見解，以為非惟無益而且有害。害在那裏呢？他們以為：多讀書能使人愚，能使人弱。何以見得能使人愚呢？習齋有一位門生把中庸「好學近乎知」這句話問他。他反問那人道：「你心中必先有多讀書可以破愚之見，是不是呢？」那人答道「是。」他說：

「不然。試觀今天下秀才曉事否？讀書人便愚，多讀更愚，但書生必自智，其愚卻益深。……」（四書正誤卷二）

又說：「讀書愈多愈惑，審事機愈無識，辨經濟愈無力。」（朱子語類評）

何以見得讀書能使人弱呢？朱子曾批評文學家求文字之工，費許多精神，甚可惜。習齋進一步說道：

「文家把許多精神費在文墨上，誠可惜矣，先生輩舍生盡死，在思讀講著四字上做工夫，全忘卻堯舜三事，六府，周孔六德六行六藝，不肯去學，

不肯去習，又算什麼？千餘年來，率天下入故紙堆中，耗盡身心氣力，作弱人病人無用人者，皆晦庵為之也。』（朱子語類評）

恕谷也總論愚弱兩病道：

『讀閱久則喜靜惡煩，而心板滯迂腐矣。……故予人以口實，曰「白面書生」，曰「書生無用」，曰「林間咳嗽病獮猴」。』世人猶謂誦讀可以養身心，誤哉！……顏先生所謂讀書人率習如婦人女子，以識則戶隙窺人，以力則不能勝一匹雛也。』（恕谷後集與馮樞天論讀書）

這些話不能說他們太過火。因為千年來這些『讀書人』實在把全個社會弄得糟透了。恕谷說：

『後世行與學離，學與政離。宋後二氏學興，儒者浸淫其說，靜坐內視，論性談天，與孔子之言一一乖反。至於扶危定傾大經大法，則拱手張目，授

其柄於武人俗士，當明季世，朝廟無一可倚之人，坐大司馬堂批點左傳，敵兵臨城，賦詩進講；覺建功立名，俱屬瑣屑，日夜喘息著書，曰此傳世業也！卒至天下魚爛河決，生民塗炭，嗚呼！誰生厲階哉？」（恕谷文集與方靈皋書）

習齋恨極這種學風，所以咬牙切齒的說道：

「率古今之文字，食天下之神智。」（四書正誤卷四）

他拿讀書比服砒霜，說道：

「僕亦呑砒人也。耗竭心思氣力，深受其害，以致六十餘歲，終不能入堯舜周孔之道。但於途次聞鄉塾羣讀書聲，便歎曰，可惜許多氣力！但見人把筆作文字，便歎曰，可惜許多心思！但見場屋出入人羣，便歎曰，可惜許多人才！故二十年前，但見聰明有志人，便勸之多讀；近來但見才器，便戒

勿多讀書。……噫！試觀千聖百王，是讀書人否？雖三代後整頓乾坤者，是讀書人否？吾人即醒！』（朱子語類評）

這些話可謂極端而又極端了。咳！我不曉得習齋看見現在學校裏成千成萬青年日日受這種『裝罐頭的讀書教育』，又當作何歎息哩？但我們須要牢牢緊記：習齋反對讀書，並非反對學問，他認定讀書與學問截然兩事，而且認定讀書妨害學問，所以反對他說：

『人之歲月精神有限，誦說中度一日，便習行上少一日；紙墨上多一分，便身世上少一分。』（存學編卷一）

恕谷亦說：

『紙上之閱歷多，則世事之閱歷少；筆墨之精神多，則經濟之精神少。宋明之亡以此。』（恕谷年譜）

觀此可知他們反對讀書。純爲積極的而非消極的。他們只是叫人把讀書的歲月精神騰出來去做眞正學問罷了。

（五）

讀了前節的話，可以看出顏李對於身體上磨練如何重視了。我想中國二千年來提倡體育的教育家，除顏習齋外只怕沒有第二個人。他唯一的主張是：

「習行於身者多，勞枯於心者少。」（年譜卷上）

他怎麼的講體育呢？不外常常令身體勞動。他說：

常動則筋骨竦，氣脈舒。故曰「立於禮」，故曰「制舞而民不腫。」宋元來儒者皆習靜，今日正可言習動。」（言行錄卷下世性篇）

又說：「養身莫善於習動。夙興夜寐，振起精神，尋事去做，行之有常，並不

困疲，日益精壯。但說靜息將養，便日就惰弱了，故曰君子莊敬日强，安肆日偸。」（仝上學人篇）

他特標這「習動主義」和宋儒之主靜主義對抗。尤奇特者，昔人都以心不動爲貴，習齋則連心也要他常動！他說：

「身無事幹，尋事去幹；心無理思，尋理去思。習此身使勤，習此心使存。」（言行錄卷下鼓琴篇）

他的意思，凡動總是好的，凡靜總是壞的。於是發出極有力的結論如下：

「五帝三王周孔，皆教天下以動之聖人也；皆以動造成世道之聖人也。漢唐襲其動之一二以造其世也。晉宋之苟安，佛之空，老之無，周程朱邵之靜坐，徒事口筆，總之皆不動也，而人才盡矣，世道淪矣！吾嘗言：一身動則一身强，一家動則一家强，一國動則一國强，天下動則天下强。自信其

考前聖而不繆，俟後聖而不惑矣。」（言行錄卷下學須篇）

他反對宋人所提倡之靜坐，和反對讀書同一理由：一曰靜坐使人愚，二曰靜坐使人弱。他說：

「為愛靜空談之學久，則必至厭事，遇事即茫然。」（年譜卷下）

又說：「終日兀坐，萎惰人精神，使筋骨皆疲軟，以至天下無不弱之書生，無不病之書生，生民之禍，未有甚於此者也。」（朱子語類評）

朱子最喜歡譏評漢儒，又喜歡闢佛，卻教人「半日靜坐半日讀書」！習齋反詰他道：

「半日讀書，便半日是漢儒；半日靜坐，便半日是和尚。請問一日十二時中，那一分一秒是堯舜周孔？」（朱子語類評）

這話雖有點尖酸，卻真把千年來學術界的病根搜剔到徹底了。

主靜的修養法，爲什麼向來在我們學術界很占勢力而且直到今日還有許多人信從呢？這也難怪，因爲習靜的人用力既久，確會得着一種空靈玄妙的境界，所以許多聰明人都信仰他。——習齋從心理學上提出極強的理由證明這種境界之靠不住。他說：

「洞照萬象，昔人形容其妙曰鏡花水月，——宋明儒者所謂悟道，亦大率類此。吾非謂佛學中無此境也；亦非謂學佛者不能致此也。正謂其洞照者無用之水鏡，其萬象皆無用之花月也。不至於此，徒苦半生爲腐朽之枯禪；不幸而至此，自欺更深何也？人心如水，但一澄定，不濁以泥沙，不激以風石，不必名山巨海之水能照百態，雖溝渠盆盂之水皆能照也。今使竦起靜坐，不擾以事爲，不雜以旁念，敏者數十日，鈍者三五年，皆能洞照萬象如鏡花水月，功至此，快然自喜，以爲得之矣。或邪妄相感，人物小有徵

應，愈隱怪驚人，轉相推服，以爲有道矣。予戊申前亦嘗從宋儒用靜坐工夫，故身歷而知其爲妄，不足據也。（存學編卷二有一段大意與此同，而更舉實例爲證云：『吾聞一管姓者，與吾友汪魁楚之伯同學仙於泰山中，止語三年。汪之離家十七年，其子往視之。管能預知，以手畫字曰，「汪師今日有子來。」既而果然。未幾其兄呼還，則與鄉人同也。吾遊燕京，遇一僧敬軒，不識字，坐禪數月，能作詩。既而出關，則仍一無知人也……………』）「天地間豈有不流動之水，不着地不見泥沙不見風石之水？一動一着，仍是一物不照矣。今玩鏡裏花，水中月，信足以娛人心目；若去鏡水則花月無有矣。卽對鏡水一生，徒自欺一生而已矣。若指水月以照臨，取鏡花以折佩，此必不可得之數也。故空靜之理，愈談愈惑；空靜之功，愈妙愈妄……』（存人編）

這段話眞是鑿心切理之談。天下往往有許多例外現象，一般人認爲神祕不可思議，其實不過一種變態的心理作用：因爲人類本有所謂潛意識者，當普通意識停止時，他會發動，——做夢便是這個緣故。我們若用人爲的工夫將普通意識制止令潛意識單獨出鋒頭，則『鏡花水月』的境界，當然會現前。認這種境界爲神祕而驚異他歆羨他，固屬可笑；若咬定說沒有這種境界，則亦不足以服迷信者之心，因爲他們可以舉出實例來反駁你。習齋雖沒有學過近世心理學，但這段話確有他的發明。他承認這種變態心理是有的，但說他是靠不住的，無用的。從來儒家闢佛之說，沒有比習齋更透徹了。

（六）

顏李也可說是功利主義者。習齋說：

『以義爲利，聖賢平心道理也。尙書明以利用正德厚生並爲三事；利貞，

利用安身，利用刑人，無不利，利者義之和，易之言利更多。……後儒乃云「正其誼不謀其利，」過矣，宋人喜道之以文其空疏無用之學。予嘗矯其偏，改云正其誼以謀其利，明其道而計其功。』（四書正誤卷一）

恕谷說：

『董仲舒曰「正其道不謀其利，修其理不急其功。」一語具春秋繁露。本自可通，班史誤易「急」爲「計」。宋儒遂酷遵此一語爲學術，以爲「事求可，功求成」則取必於智謀之末而非天理之正，後學迂弱無能，皆此理誤之也。請問行天理以孝親而不思得親之歡，事上而不欲求上之獲，有是理乎？事不求可，將任其不可乎？功不求成，將任其不成乎？……』（論語傳注問）

這兩段話所討論，實學術上極重要之問題。老子說的『爲而不有』我們

也認爲是學者最高的品格。但是把效率的觀念完全打破，是否可能？況且凡學問總是要應用到社會的；學問本身可以不計效率，應用時候是否應不計效率？這問題越發複雜了。我國學界自宋儒高談性命，鄙棄事功，他們是否有得於『爲而不有』的眞精神，且不敢說，動輒唱高調，把實際上應用學問抹殺，其實討厭。朱子語類有一段『江西之學（陸象山）只是禪；浙學（陳龍川）卻專是功利。……功利，學者習之便可見效，此意甚可憂。』你想這是什麽話！習齋批評他道：

「都門一南客曹蠻者與吾友王法乾談醫，云『惟不效方是高手。』殆朱子之徒乎！朱子之道，千年大行，使天下無一儒，無一才，無一苟定時，因不願見效故也。宋家老頭巾，羣天下人才於靜坐讀書中，以爲千古獨得之祕，指幹辦政事爲粗豪，爲俗吏，指經濟生民爲功利，爲雜霸。究之使五

百年中平常人皆讀講集注揣摩八股走富貴利達之塲，高曠人皆高談靜敬著書集文貪從祀廟庭之典。莫論唐虞三代之英，孔門賢豪之士，世無一人，並漢唐傑才亦不可得。世間之德乃眞亂矣，萬有乃眞空矣！……」（朱子語類評）

宋儒自命直接孔孟，何止漢唐政治家，連孔門弟子都看不起！習齋詰問他們說：

「……何獨以偏缺微弱兄於契丹臣於金元之宋，前之居汴也，生三四堯孔六七禹顏！後之南渡也，又生三四堯孔六七禹顏！而乃前有數聖賢，上不見一扶危濟難之功，下不見一可相可將之材，拱手以二帝畀金以汴京與豫矣！後有數十聖賢，上不見一扶危濟難之功，下不見一可相可將之才，推手以少帝赴海以玉璽與元矣！多聖多賢之世，乃如此乎？噫！」

(存學編卷二)

這話並不是尖酸刻薄，習齋蓋有感於學術之敝影響到社會，痛憤而不能已於言。他說：『吾讀甲申殉難錄至「愧無半策匡時難，惟餘一死報君恩」未嘗不泣下也！至覽尹和靖祭程伊川文「不背其師有之，有益於世則未」二語，又不覺廢卷浩歎，爲生民愴惶久之。』(存學編卷二)既屬一國中知識階級，則對於國之安危盛衰，自當負絕對責任。說我自己做自己的學問不管那些閑事，到事體敗壞之後，只歎息幾句了事，這種態度如何要得？所以顏李一派常以天下爲己任，而學問皆歸於致用。專提尙書三事——正德，利用，厚生，爲標幟。習齋說：『宋人但見料理邊疆便指爲多事；見理財便指爲聚斂；見心計材武便憎惡斥爲小人。此風不變，乾坤無甯日矣。』(年譜卷下)又說『元坐書齋人無一不脆弱，爲武士農夫所笑，』(存學編卷三性理評)又說：『宋

元來儒者卻習成婦女態，甚可羞。「無事袖手談心性，臨危一死報君王」，即爲上品矣。』（全上卷一學辯）又說：『白面書生，微獨無經天緯地之略，兵農禮樂之才，率柔脆如婦人女子。求一腹豪爽倜儻之氣亦無之。間有稱雄卓者，則又世間粗放子。……』（習齋記餘卷一泣血集序）恕谷說：『道學家不能辦事，且惡人辦事。』（恕谷年譜卷上）又說：『宋儒內外精粗，皆與聖道相反：養心必養爲無用之心，致虛守寂。修身必修爲無用之身，徐言緩步。爲學必爲無用之學，閉門誦讀。不盡去其病，世道不可問矣。』（全上）

宋儒亦何嘗不談經世？但顏李以爲這不是一談便了的事。習齋說：『陳同甫謂：「人才以用而見其能否，安坐而能者不足恃。兵食以用而見其盈虛，安坐而盈者不足恃。」吾謂：德性以用而見其醇駁，口筆之醇者不足恃；學問以用而見其得失，口筆之得者不足恃。』（年譜卷上）又說：『人不辦天下事，

皆可爲無弊之論』(言行錄杜生篇)有人說一統志廣輿記等書，皆書生文字，於建國規模山川險要未詳。習齋說：『豈惟是哉自帖括文墨遺禍斯世，卽間有考纂經濟者總不出紙墨見解。可歎！』(年譜卷下)李二曲說：『吾儒之學，以經世爲宗。自傳久而謬，一變訓詁，再變詞藝，而儒名存實亡矣。』習齋評他道：『見確如此。膺當路尊禮，集多士景從，亦祇講書說話而已。何不舉古人三事三物之經世者使人習行哉？後儒之口筆，見之非，固無用；見之是，亦無用。此益傷吾心也。』(仝上)嗚呼！倘使習齋看見現代青年日日在講堂上報紙上高談什麼主義什麼主義者，不知其傷心更何如哩！

想做有用之學，先要求爲可用之人。恕谷說：『聖學踐形以盡性，今儒墮形以明性。耳目但用於聽讀，耳目之用去其六七；手但用於寫，手之用去其七八，足惡動作，足之用去九，靜坐觀心而身不害事，身心之用亦去九。形既不踐，

性何由全』（年譜卷上）這話雖然是針對爲當時宋學者爺們發的；但現代在學堂所受的教育，是否能盡免此弊恐怕還值得一猛醒罷！

（七）

習齋不喜歡談哲理。但他對於『性』的問題，有自己獨到的主張，他所主張我認爲在哲學上很有價值，不能不稍爲詳細敘述一下：

中國哲學上爭論最多的問題就是性善惡論因爲這問題和教育方針關係最密切，所以向來學者極重視。他孟子告子荀子董仲舒揚雄各有各的見解。到宋儒程朱則將性分而爲二：一，義理之性，是善的；二，氣質之性，是惡的。其教育方針，則以『變化氣質』爲歸宿。習齋大反對此說，著存性編駁他們。首言性不能分爲理氣；更不能謂氣質所惡。其略曰：

『……若謂氣惡，則理亦惡；若謂理善，則氣亦善。蓋氣即理之氣，理即氣

之理。烏得謂理純一善而氣偏有惡哉？譬之目矣：眶皰睛，氣質也；其中光明能見物者性也。將謂光明之理專視正色，眶皰睛乃視邪色乎？余謂更不必分何者爲義理之性氣質之性。……能視卽目之性善；其視之也則情之善；其視之詳略遠近則才之强弱。（啓超案孟子論性善，附帶着論『情』論『才』。說：『乃若其情則可爲善矣；』又說：『若夫爲不善，非才之罪也。』習齋釋這三個字道：『心之理曰性，性之動曰情，情之力曰才。』見年譜卷下。存性編亦有專章釋此三字，今不詳引。）皆不可以惡言。蓋詳且遠固善；卽略且近亦第善不精耳，惡於何加？惟因有邪色引動障蔽其明，然後有淫視而惡始名焉。然其爲之引動者性之咎乎？氣質之咎乎？若歸咎於氣質，是必無此目，然後可全目之性矣。……』（存性編駁氣質性惡）

然則性善的人爲什麼又會爲惡呢？習齋以爲皆從「引蔽習染」而來，而引蔽習染皆從外入，絕非本性所固有。程子說：「淸濁雖不同，然不可以濁者不爲水。」朱子引申這句話，因說「善固性也，惡亦不可不謂之性。」主張氣質性惡的論據如此。習齋駁他們道：

「請問濁是水之氣質否？吾恐澂澈淵湛者水之氣質，其濁者乃雜入水性本無之土，正猶吾言性之有引蔽習染也。其濁之有遠近多少，正猶引蔽習染之有輕重深淺也。若謂濁是水之氣質，則濁水有氣質，淸水無氣質矣，如之何其可也？」（仝上借水喻性）

程子又謂「性本善而流於惡。」習齋以爲也不對。駁他道：

「原善者流亦善，上流無惡者下流亦無惡。……如水出泉，若皆行石路，雖自西海達東海，絕不加濁。其有濁者，乃虧土染之，不可謂水本淸而流

濁也。知濁者爲土所染非水之氣質，則知惡者是外物染乎性非人之氣質矣。」（全上性理書評）

習齋論引蔽習染之由來，說得極詳盡，今爲篇幅所限，不具引了。（看存性篇性說）習齋最要的論點，在極力替氣質辯護，爲什麼要辯護呢？因爲他認定氣質爲各個人做人的本錢。他說：『盡吾氣質之能，則聖賢矣。』（言行錄卷下）又說：

『昔儒視氣質甚重，習禮習樂習射御書數，非禮勿視聽言動，皆以氣重用力，即此爲存心，即此爲養性。故曰『志至焉，氣次焉，持其志無暴其氣；』故曰：「養吾浩然之氣；」故曰「唯聖人然後可以踐形。」魏晉以來，佛老肆行，乃於行體之外，別狀一空虛幻覺之性靈，禮樂之外，別作一閉目靜坐之存養。佛者曰入定，儒者曰吾道亦有入定也；老者曰內丹，儒者曰

吾道亦有內丹也。借五經語孟之文行楞嚴參同之事。以躬習其事爲粗迹則自以氣骨血肉爲分外於是始以性命爲精形體爲累，乃敢以有惡加之氣質矣。』（存性編性理書評）

氣質各有所偏，當然是不能免的；但這點偏處，正是各人個性的基礎，習齋以爲教育家該利用他不該厭惡他。他說：『偏勝者可以爲偏至之聖賢。……宋儒乃以偏爲惡，不知偏不引蔽，偏亦善也。』（仝上）又說：『氣禀偏而即命之曰惡，是指刀而坐以殺人也。庸知刀之能利用殺賊乎？』（仝上）習齋主張發展個性的教育，當然和宋儒『變化氣質』之說不能相容。他說：

『人之性質各異，當就其性質之所近，心志之所願，才力之所能以爲學，則無齟齬扞格終身不就之患，故孟子於夷惠曰不同道，惟願學孔子，非止以孔子獨上也；非謂夷惠不可學也。人之質性近夷者自宜學夷，近惠

者自宜學憲今變化氣質之說，是必平丘陵以爲川澤，塡川澤以爲丘陵也。不亦愚乎！且使包孝肅必變化而爲龐德公，龐德公必變化而爲包孝肅，必不可得之數，亦徒失其爲包爲龐而已矣。』（四書正誤卷六）

有人問他：你反對變化氣質，那麽尙書所謂『沈潛剛克，高明柔克』的話不對嗎？他說：『甚剛人亦必有柔處。甚柔人亦必有剛處。只是偏任慣了。今加學問之功，則吾本有之柔自會勝剛，本有之剛自會勝柔。正如技擊者好動腳，教師教他動手以濟腳，豈是變化其腳？』（言行錄卷下王次亭篇）

質而言之，程朱一派別氣質於義理，明是襲荀子性惡之說，而又必自附於孟子，故其語益支離。習齋直斥之曰：

『耳目口鼻手足五臟六腑筋骨毛髮秀且備者，人之質也；雖蠢，猶異於物也。呼吸充周榮潤，運用乎五官百骸粹且靈者，人之氣也；雖蠢，猶異於

物也。故曰「人爲萬物之靈；」故曰「人皆可以爲堯舜。」其靈而能爲堯舜者卽氣質也。非氣質無以爲性，非氣質無以見性也。今乃以本來之氣質而惡之，其勢不並本來之性而惡之不已也。以作聖之氣質，而視爲汙性壞性害性之物，明是禪家六賊之說，能不爲此懼乎？」（存性編性理評）

習齋之斷斷辨此，並非和程朱爭論哲理，他認爲這問題在教育上關係太大，故不能已於言。他說：

『大約孔孟以前責之習，使人去其所本無；程朱以後責之氣，使人憎其所本有。是以人多以氣質自諉，竟有「山河易改，本性難移。」之諺矣！其誤世豈淺哉？』（仝上）

他於是斷定程朱之說，『蒙晦先聖盡性之旨，而授世間無志人以口實。

』(存學編卷一上孫鍾元先生書) 他又斷言凡人『爲絲毫之惡，皆自玷其光瑩之體；極神聖之善，始自踐其固有之形』(仝上上陸桴亭先生書) 習齋對於哲學上和敎育上的見解，這兩句包括盡了。

(八)

——習齋——把漢宋以來一切學問都否認得乾乾淨淨，然則他所謂學問是什麼呢？是尚書裏頭的六府——水，[illegible]，金，木，土，穀；三事——正德，利用，厚生。周書裏頭的三物：六德——知，仁，聖，義，忠，和；六行——孝，友，睦，婣，任，卹；——六藝——禮，樂，射，御，書，數。他說：

『必有事焉，學之要也。心有事則存；身有事則修；家之齊，國之治，皆有事也。無事則治與道俱廢。故「正德利用厚生」曰「事」，不見諸事，非德非用非生也。「德行藝」曰「物」，不徵諸物，非德非行非藝也。』(年譜卷

上）

他所講這些學問，一部分是道德上的實踐；一部分是事業上的實用。都不是紙上看看口頭說說心裏想想所能交代過去。他說：

『須日夜講習之力，多年歷驗之功，非比理會文字之可坐而獲。』（存學編卷二）

所以他自修和教人，都抱定『親下手一番』的宗旨。他的身心修養法是要：『身無事尋事去做，心無事尋事去思，做到身心，一齊竦起。』（年譜卷上）處家庭處朋友乃至尋常應事接物，都出以十二分誠懇恪恭的態度，一毫不肯鬆弛，立一部日譜，記自己每日的行爲和感想，嚴密自課，務求『每日有善可遷有過可改。』（言行錄王次亭編）至於工虞水火禮樂射御這些藝能，則從自己性之所近，擇一兩件專精其業，做這一件便日日不斷的實地練習。他

自己精於彈琴，精於騎馬，精於技擊，精於醫。雖沒有機會帶兵，然而兵法研究得甚熟；雖沒有機會治水，然而水利講求得甚明。有人說這些都是粗跡。他答道：『學問無所謂精粗。喜精惡粗，此後世所以誤蒼生也。』（存學編卷一記王法乾問答語）假使他生當今日，我敢說他定是一位專門科學家哩。他主張非力不食，親自耕田，到老不懈。曾親自趕車載糞，旁人見以爲奇，他說做人總要耐艱苦習勞動，有什麽奇怪呢。（俱見年譜）他身體極結實，每出必步行。五十一歲時出關尋父，步行幾徧東三省。

他主張『不要說只要做，』所以最反對講空話談原理的人。他說：

『宋儒如得一路程本，觀一處又觀一處，自喜爲通天下路程，人人亦已曉路，稱之其實一步未行，一處未到，周行榛蕪矣。』（年譜卷下）

又說：『有聖賢之言可以引路。今乃不走路，只效聖賢言以當走路。每代

引路之書增而愈多，卒之蕩蕩周道上鮮見人也。』（存學編卷三）

他以爲聽見人告訴我一句好話，我便要依着他的話做去纔是；若照着他的話學舌一般再說一番，有何用處。譬如敎體操先生說一聲開步走，你便要踏「開脚步」往前走。倘使你站着不動，卻照樣的學說一句『開步走，』這種學生還要得嗎？（言行錄中有一條所說大意如此，今略易其文。）他以爲二千年來學者大半犯這毛病。孟子曰『行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者衆也。』習齋說後世講學家正做了這章書的反面：『著之而不行焉，察矣而不習焉，終身知之而不由其道者衆也。』（這話是刁蒙吉說的，習齋引用他。見年譜卷下）可謂妙語解頤。我想這種毛病，不獨漢宋學者爲然，現代的學校敎育，怕什有九還有這樣罷？

（九）

習齋抱極偉大的志願想要轉移學風，造出一個新社會。他說：『但拘書入學，便是作轉世人，不是作世轉人。』（存學編卷三）又說：『學者勿以轉移之權委諸氣數。一人行之爲學術，衆人從之爲風俗。民之瘼矣，忍度外置之乎？』（這是習齋臨終那一年告恕谷的話，見恕谷年譜）哎！習齋恕谷賫志以沒於地下，到今又二百多年了。到底學風轉移了沒有？何止沒有轉移，只怕病根還深幾層哩！若長此下去嗎？那麼，習齋有一番不祥的預言，待我寫來。他說：

『文盛之極則必衰。文衰之返則有二：一是文衰而返於實，則天下厭文之心，必轉而爲喜實之心，乾坤蒙其福矣。……一是文衰而返於野，則天下厭文之心，必激而爲滅文之念，吾儒與斯民淪胥以之矣。如有宋程朱黨僞之禁，天啓時東林之逮獄，崇禎末張獻忠之焚殺，恐猶未已其禍也！而今不知此幾之何向也。易曰：「知幾其神乎！」余曰：「知幾其懼乎！」』

（存學編卷四）

嗚呼！今日的讀書人聽啊！自命智識階級的人們聽啊！滿天下小百姓厭惡我們的心理一日比一日厲害，我們還在那裏做夢！——習齋說『未知幾之何向，』依我看『滅文』之幾早已動了！我們不『知懼，』徒使習齋恕谷長號地下耳！

顏習齋的哲學

劉月林

（一）略歷

先生姓顏，名元，字渾然，號習齋；直隸博野縣北楊村人——其故里和作者的相隔五里地。生於明崇禎八年——西歷一六三五——卒於清康熙四十三年——西歷一七〇四——年七十歲。著有四存編，四書正誤，宋史評，朱子語類評等。他是近世哲學史上的一個重要人物。

（二）學行

幼時遵程朱，後來忽悟周孔的正學，就和宋儒分途異派了。為學不尚讀作著述，最重實習實行。他說：

「……使為學為教，用力於講讀者一二，加功於習行者八九。……以人之歲月精神有限，誦說中度一日，便習行中錯一日；紙墨上多一分，便身世上少一分……」——存學編。

一生的習行，最注重「三事」「三物」和「六府」這是程朱所不及的。他說：

「釋氏宋儒靜中之明，不足恃也；動則不明矣。故堯舜之「正德，利用，厚生」謂之「三事」，不見之事非德非用非生也。周公之「六德，六行，六藝」謂之「三物」，不徵諸物，非德非行非藝也。」——年譜。

又上太倉陸游亭書說：

『……某爲此懼，著「存學」一編，申明堯舜周孔「三事」，「六府，」「六德，」「六行，」「六藝」之道，大旨明道不在詩書章句，學不在穎悟誦讀，而期如孔門「博文約禮」身實學之，身實習之，終身不懈者……』

看他說的這幾段話，就知道他把宋儒看成禪宗，看成僞學了。所以他作四書正誤，和存性存學等，以明古聖賢的正意，言宋儒爲佛老所迷惑，嘗詆其爲禪宗爲僞學。他說：『僞學之惑人，甚於異端！』因爲異端人人都知他不是正學，若僞學則不易判斷，所以不知不覺，就入其窠臼了。至於他實習實行的工夫，也可以約略的說一說：規定常儀常功，率弟子習禮樂習恭，習射御書數，以外習刀劍習騎馬等。又作日記，考功過，察邪妄，——作日記法詳後。

(三)人生觀

他是一個「復古主義」兼「入世主義」者，最反對佛老的出世主義

和程朱的虛靜主義。所以他最講實習實驗，所以他最崇拜堯舜周公孔孟。因爲他這樣，故以改良社會國家爲目的，他說：

『天如不廢予，將以七字富天下：墾荒均田興水利。以六字强天下：人皆兵官皆將。以九字安天下：舉人才正大經興禮樂。』——年譜。

又說：『生存一日，常爲生民辦事一日。』——年譜。

看他所說的話，就知他一生的懷抱了。但是當時政府，和一般學者，專崇拜宋儒，輕視先生的主張，以致不能用。

既不能用於國家，只好從社會一方面發展。因著『喚迷途』——後改『存人編』——四卷。他的大旨，就是勸世人不可迷信釋老，和各色邪教。只要曉得孝悌忠信禮義廉恥，有一定的職業，便是好百姓，便是眞善人。萬不可偸安白吃，像世間的倉鼠木蠹似的！要說是「賴佛穿衣，指佛吃飯」那就錯了。

爲佛是個死番鬼與中國毫無干涉，焉能指他吃穿呢？以外又說人倫的重

那邪教——如黃巾白蓮——之禍國害民等都舉有實例。

（四）倫理

因爲他是個實行主義者，所以他的倫理也是實踐倫理學，大概可分「

敬，」「謹言，」「愼獨，」「齊家，」和「修養」等各種道德，現在分別寫在下面：

（1）篤敬——他以爲「篤敬」是正心修身的第一要務，也是聖人所說

「地位萬物育」的根本；就是人的本體。所以他說：

「敬則一身氣皆上升；聖人以禮治天下，合乾坤共作，一敬自然淑氣上

騰，位育可奉所謂「篤恭而天下平與！」又說內篤敬外肅容，人之本體

也。又說：心時時嚴整，身時時整肅，足步步規矩，即時習禮也。念時時平安，

聲氣時時和藹，喜怒時時中節，即時習樂也。……故曰禮樂不可斯須去

身！……一息不敬，卽一息不仁！』——年譜。

(2)謹言——先生以爲「謹言」和修身上也最要緊！因立「謹言八戒：

「一戒閒言，二戒俗語，三戒類引，四戒表暴，五戒淩人，六戒幽幻，七戒傳流言，八戒輕與人深言。」

又嘗自省說：

『吾身不修，受病莫甚於口！……定其心而後言，自無失言。定其心而後怒，自無妄怒。失言妄怒，皆由逐物，未嘗以我作主！……多言由於歷世事不熟，看人情不透！……言行不相顧，卽欺世也！』——年譜

就看他寥寥數語，便知道他的經驗，閱歷底功夫了。其中「多言由於歷世事不熟」兩句話，尤其意味深長；我們尤其得敎訓不少！而「吾身不修，受病莫甚於口」的話，吾輩應每日三復。

(3)愼獨——先生「愼獨」的工夫，尤其眞切，無[illegible]忽：一舉一動，一呼一吸，惟恐失之。甚至夢中還自矢自省呢！嘗燕居自思道：

「人有一分意必心未化，卽不能保不爲伯鯀；有一分財色心未去，卽不能保不爲桀紂；有一分怨君父心，卽不能保不爲亂臣賊子！……心安勝於身安。……大凡人每如諍友在前，無可大失。」——年譜

還是說要想作好人，不能有一分一厘一絲一毫的利己心和邪妄心。要想作聖賢，更不能一時一刻忘了「正心」「誠意」的功夫！看他以下所說的，大概都不外這個意思。常想道：

「心如天之淸，毫無遮蔽；如地之甯，一無震搖，豈不善乎？……向謂有心作欺之害大，無心爲欺之害小。今知有心作欺之害淺，無心爲欺之害深！……凡罪皆本於自欺，言聖人之言，而行小人之行，全欺也；卽言聖人之

言，而行苟自好者之行，亦半欺也！……堯舜之聖在「精一，」吾不惟不精，而方粗如糠稗！不惟不一，而且雜如市肆！愧哉！懼哉！須極力培持，上副天之所以生我者可也。」

又把堯舜的「正德利用厚生，」作實了說：

『齊明者，正吾身之德也；耳聰，目明，肢體健，利吾身之用也；寡慾積精，寡言積氣，寡營積神，厚吾身之生也：否則非堯舜之修身也。』

一日李晦夫——恕谷的父親——致書先生曰：「……凡事皆有卓見，吐時事之務。」先生自省道：

『謂我有卓見者，是規我好任己見也，謂我吐時務者，是規我輕談時事也。』

王法乾亦附書規戒，先生因書「李晦翁王法乾」六字於筆筒，每坐一拱，

敬對之。足見愼獨的功夫，不可須臾離也。

又思古人虛靜中的功夫說：

『「戒愼不睹，恐懼不聞，」必於湛然虛靜之中，凜「上帝臨汝」之意，則靜存正功也。……古人靜中之功，如「洗心退藏於密」，乃洗去心之污染，退然自藏，極其嚴密，一無粗疏，卽「不動而敬」也。』

(4)齊家——先生「齊家」的法子，是拿堯舜作個榜樣，自己再隨時隨勢的變通施行。他說：

『閑男女之邪心，飭彝倫之等殺，正一家之德也。宮室固，器皿備，職事明，利一家之用也。倉箱盈，凶札預，厚一家之生也。否則非堯舜之齊家也。……舜之化家也，其機在不見一家之惡。須目盲耳聾，心昧，全不見人過失，止盡吾孝友，方可化家而自全。……家人有不化者，須諄諭之，以法齊之。

」

他說「須目盲耳聾……」並不是眞正「目盲耳聾……」之意。下邊「止盡吾孝友」的話，最要緊。這是說雖然全不見人過失，只要盡吾孝友，以身作則，有識者就自然同化了。只剩下少數不能自反的，再諄諄的勸諭他，想各種的法子警醒他，當然就一化而無不化了。

(5)修養——先生主張「省察」「操存」交際爲功。倘只講「操存」不講「省察」，則多過錯。所以修養的法子，最重日記。他序日記說：

「法乾王子謂予曰：『邇者易言，意日記所言是非多相見質之，則不得易且多矣。』予曰：『豈惟言哉？心之所思，身之所行，俱逐日逐時記之：心自不得一時放，身自不得一時閒。會日彼此交質，功可以勉，過可以懲。』王子喜！於是爲日記。」

先生原和法乾十天一會勸善規過，並論學。自從有了日記，每逢會的日子，必交互評判彼此指責。每月初一日書日記說：

『操存，涵養，省察，務相濟如環。遷善改過，必剛而速，勿片刻躊躇！』

又常說：『日記纖過不遺，始為不自欺！』所以雖暗室有疚，亦必書「隱過」兩字。又規定日記符號，以便減省時間和手續。現在把他的符號寫在下邊：

○是心純在X純不在○在差勝——圈中白多黑少○不在差多—黑多○相當—黑白均

又以黑白多少別欺慊分數：

每時必自慊則○否則·多一言則○過五○X忿一分過五中有X邪妄也

看他作日記的法子，至少有三層改過遷善的機會：第一，無論功過，都寫上頭，並且有清淸楚楚的符號，可以隨時檢察。第二纖過不遺，雖隱過亦必書，眞得「不愧於屋漏！」第三更是平常人辦不到的，就是和友人每十天一會，各出日記，互相考察功夫。

看現在的人作日記的很多，但是誰能纖過無遺，誰又肯和友公開的檢察功過呢？既然不肯，仍舊是護過，仍舊是怕改，仍舊是修養的工夫不到！

先生壯年的時候，每天必靜坐，每靜坐必以十四事自省，就是：

『心無妄思歟？無妄言歟？耳無妄聽歟？目無妄視歟？足無妄走歟？坐無尸歟？立如齊歟？事親愛而敬歟？居家和而有禮歟？啓蒙嚴而寬歟？與人平而正歟？對妻子如嚴賓歟？讀書如對聖賢歟？寫字端而正歟？』

先生修養的功夫，大概如此；以下再研究他的性論和政治。

（五）性論

先生的性理論，明理氣俱是天道，性形俱是天命；因著存性編，大意原孟子之「言性善」排宋儒之「言氣質不善。」并畫性圖七，證明「氣質」清濁厚薄，萬有不同，總歸一「善。」至於「惡」就是後起的「引蔽習染」了。即孔子所說的「性相近，習相遠」的理。現在把他的大略分三項寫在下邊：

（1）駁氣質性惡——程子說：「論氣論性，二之則不是。」又說：「有自幼而善，有自幼而惡，其氣稟有然也。」朱子說：「纔有天命，便有氣質，不能相離。」又說：「既是此理如何惡？所謂惡者氣也。」先生駁他們說：

「可惜二先生之高明隱爲佛氏「六賊」之說浸亂，一口兩舌，而不自覺！若謂氣惡，則理亦惡。若謂理善，則氣亦善。蓋氣即理之氣，理即氣之理。惡得謂理純一善，而氣質偏有惡哉？譬之目矣，眶皰睛「氣質」也，其中光明

能見物者「性」也。將謂光明之「理」，專視正色，眶皰睛專視邪色乎？余謂光明之理固是「天命」眶皰睛皆是「天命」。更不必分何者是「天命之性」何者是「氣質之性」……惟因有邪色引動，障蔽其明，然後有淫視「惡」始名焉。……』—存性編拿最平常之事物譬喻的透透切切，恐怕程朱再活了，也必定恍然大悟，大贊成而特贊成呢！

(2)借水喻性——程朱見孟子嘗借水喻性，所以他們也常常借水喻性。但是主意不同，所以把孟子的話都牽合了來作自己的論調。先生說：

『程子云：「清濁雖不同，然不可以濁者不爲水。」此非正以『善惡雖不同，然不可以惡者不爲性』乎？非正以『惡爲氣質之性』乎？請問濁是水之氣質否？吾恐澄澈淵湛者，水之氣質；其濁之者，乃雜入水性本無之「土」，猶吾言性之有「引蔽習染」也。……』——存性編。

（3）明明德——先生覺得非眞能「明明德」，不能把「性情才」和「引蔽習染」分清界限。所以說：

「朱子原亦識性，但爲佛氏所染，爲世人惡習所混。若無程張「氣質之論」，當必求「性情才」及「引蔽習染」七之分界。……性如孔門求「仁」孟子「存心養性」，而耳目口鼻皆奉令而盡職。故大學之道曰「明明德」，尙書贊堯首曰「欽明」，舜曰「濬哲」，又曰「克明」。中庸曰「尊德性」，既尊且明，則無所不照，……謂「變化氣質之惡以復性」則不可以其問罪於兵而責染於絲也。……但外染有淺深，則撊澣有難易，若百倍其功，縱積穢可以復潔，如莫爲之力，卽纔點不能復素。則大學「明德」之道，日新之功，可不急講歟！」——存性編

先生的存性共兩卷，大概都是反覆駁辨「性」卽是「氣質之性」。堯舜

氣質，卽有堯舜的性；呆獃氣質，卽有呆獃的性。終究不可分「氣質之性，」與「天地之性，」後來的惡「惡」都是「引蔽習染」四字作祟。

附錄性圖說明中「誤用其情」一段。

如火烹砲，水滋潤，刀殺賊，何咎？或火灼人，水溺人，刀殺人，非火水刀之罪也，亦非其熱寒利之罪也。手持他人物，足行不正塗，非手足之罪也，亦非持行之罪也。耳聽邪聲，目視邪色，非耳目之罪也，亦非視聽之罪也。皆誤也，皆誤用其情也。誤始惡，不誤不惡也。引蔽始誤，不引蔽不誤也。習染始終誤，不習染不終誤也。去其引蔽習染，則猶是愛之情，愛之才，猶是用愛之人之氣質也。……「仁」之性復，義禮智猶是也。故曰「率性之謂道」故曰「道不遠人」也。

(六)政治

先生二十四歲的時候，自號思古人。他說爲治不效法三代，終究是苟道。遂舉「井田」「田賦」「封建」「陣法」「學校」「鄉舉里選」等作王道論——就是後來的存治編——現在把他的各項大概的研究研究：

(1)井田——先生援三代「八家同井」的制度，提倡「井田。」並有「井田經界圖說」他說：

『天地間田，宜天地間人共享之。若順富民之心，卽盡萬人之產而給一人不厭也。王道之順人情，固如是乎？況一人而數十百頃，或數十百人而一頃。爲父母者使一子富而諸子貧可乎？……所慮者，北地土散，恐損溝洫；高低墳邑，不便均盡。然因時而措，觸類而通，在乎人耳。溝無定，而主乎水，可溝則溝，不可則否。井無定而主乎地，可井則井，不可則均。』

他這是說古今時勢不一樣，雖然行古時的制度，不可過於拘泥，還得因

時因地制宜實在不可掘溝洫的地方，也可以沒有溝實在不好畫井的地方，也可以「均田」。並不是行古制，就一點也不能變通的。

(2)田賦——先生治賦的要務，約有九端，現在約略說明：

(一)預養　就是在上的當菲供膳，薄稅斂汰冗費，百姓的供給不缺。

(二)預服　井之賢者爲什，什之賢者爲長，長之賢者爲將，使民情平和。

(三)預教　就是簡師儒，申孝弟，崇忠義：使民情得以常保。

(四)預練　農隙時聚於場，宰士較射藝。月千長一較，十日百長一較。

(五)利兵　甲冑弓刃精利者，官賞其半；直較藝賢者，慶以器。

(六)養馬　每井馬二，公養之。操則習射，閒則便老行，或十百長有役乘之。

(九)治衛　每十長一牌刀牽之於前，九人翼之於後。——器戰法具紀效新書。

(八)備羨　八家中四騎四步，供役不過二人，餘爲羨卒以備病傷或居守。

(九)體民心　親老無靠不卒，老弱不卒，出戍或傷還給耕不稅，死者官葬。

按先生治賦的法子，是兵農不分，兵就是農，農就是兵，——是古代「寓兵於農」的制度，和現在世界各國的「全國皆兵」制也很相合。

(3)陣法——原來有「八陣圖」的畫圖，今已遺失；幸說明尚存在，還可以知其大概，「圖說」說：

「古伯國三萬三千全軍之陣也。綱目皆井形；表圓象天，裏方象地，中軍

象大極，四角象四象，八角象八卦，旗幟五色象五行。……凡千長所率二千卒，每百長一小旗從其將，旗中必易色書長姓。四邑將皆繡絨旗，一面當敵，則二邑督四路之兵。如四面當敵，則佐士與邑將，分督八路之兵。一面當敵，左右應之，餘則皆否。……戰者戰而守者守。……」

（4）封建——先生作存治編的時候，才二十四歲，正當遵守宋學的時代；所以他的封建論和宋儒——如張橫渠——所講的大同小異，竊以爲不適用於後世，茲從略。

（5）敎育——先生深慨自從魏晉以後，學政不修，唐宋專尙詩文，流毒至於清朝；國家取士，父兄提示，朋友切磋，都不出乎文字的範圍。所以缺乏眞正的人才，國家社會，不易平治；因此極力提倡古代的敎育制度說：

「有國者誠能痛洗數代之陋，……俾家有塾，黨有庠，州有序，國有學，浮

文是戒，實行是崇；使天下羣知所向，則人材輩出，而大法行，而天下平矣。……』——存治編，

這是主張復三代的學制，去浮文，重實行，以求眞正的人材。

附錄建築漳南書院的規模——見年譜。

先生曾被聘主漳南書院，議出規模，從新建築。現在把他建築的形勢，和分科教授的法子，寫在左邊，也許可以知道他的教育的大概了：

正廳三間，名『講習堂』。東第一齋，名曰『文事』——課禮樂書數天文地理等科。西第一齋，名曰『武備』——課黃帝太公孫吳諸子兵法，營陣陸水諸戰法，並射御技擊等科。東第二齋名曰『經史』——課十三經，歷代史，誥制，章奏，詩文等科。門內直東曰『禮樂齋』——課靜坐，編著，程朱陸王之學。門內直西，曰『帖括齋』——課八比舉業。——些齋皆北向，以

應時制，且漸引之也。

以外更有宿室，倉庫，射圃，廚房，接待賓客室，更衣亭等。和現在的學校，如出一轍；至於分科教授的法子，尤其酷似。假如當時能以延長下去，我國學校的發達，恐早見諸二百年以前了！最可惜者開學日朝不多，漳水大漲，書齋都被淹沒；先生嘆息說『天也！』因同里門人皆哭別。

(6)鄉舉里選——先生深惡唐宋以後的考試「舞文弄墨」，並有巡視，搜檢，解衣，跣足……種種的醜態行動，所以說『今之制藝，遞相竊襲，不知梅棗，便自言酸甜；不特士以此欺人，取士者亦以自欺……』因主張古代鄉舉里選的法子，以期代替。

這個法子，若認實行，比考試就強的多了。因爲都是憑公論選舉，縣州府，各實驗三年——共九年，才舉到政府，所以能得眞正的賢能。間有極少數勉

強為善，盜竊聲譽的，那能九年不露馬脚呢？且說九年裏頭，也必定重自檢飭，品行不純粹的，也或者化為純粹了。

結論

先生的哲學，按我個人的見解，妄分「略歷」「學行」「人生觀」「倫理」「性論」「政治」六大項，自知不能包括先生全體的學說。掛一漏萬，串錯誤謬，更不待言。更有一層必須聲明的，我的學識淺陋，夠不上研究哲學，不過把大概的意思，介紹於社會，或者引起大家研究習齋哲學的興趣，也未可知。尚望讀者賜以批評或指正，無任歡迎！　一九二三，十一。北京中大。

黃黎洲思想的研究

許嘯天

我如今整理黃黎洲先生的集子，便連帶想起我二十五年前的學生生活來；那時我們全中國人的知覺，被日本一砲從睡夢中恢復過來；——中日

甲午年的一戰——第一件表示他的覺悟，便是開學堂。又因學堂兩字，洋氣太重，便改稱做書院；招的學生，都要有舉貢生監的資格，開書院的宗旨，是以中學爲體，西學爲用。凡是進書院去讀書的，大家稱他是讀洋書；那些鼻架玳瑁眼鏡的老先生，都搖着頭掉着文說道：『是誠用夏變夷之道也！』我也便是當時書院中讀洋書的一個產兒。說也奇怪，當時書院中的教習老夫子，任他如何教我們要忠君，要攘夷；但我們除做照例中學西學的功課以外，便能自己覓得反對帝制的途徑，和主張民權的西洋學說。第一步佔據我腦筋的，有兩部書：第一部，是盧梭的民約論；第二部，便是黃黎洲的明夷待訪錄。內中原君原臣兩篇，最容易彈動我們熱血少年的心絃；恰巧那時高高在上的皇帝，是那滿洲人愛親覺羅先生。我們受了推翻帝制排斥異族兩種思潮的鼓動，便大高興而特高興，去做我們的革命事業；在書院裏先結了一個同志的

團體，有幾位年青的師長做了我們的首領，秘密出發，四處去演講，課堂裏餘剩下來的工夫，又做了許多鼓吹革命的文章，還寫信給遠處的朋友，勸他和我們一致行動。這民約論和明夷待訪錄兩部書，恰做了我們唯一的資料；著書立說，開口閉口都拿他做引證。我可以說，我們當時在杭州做學生所傳下的革命種子，必是不少。後來事體愈鬧愈大了，黨羽也愈結愈多，地方上也漸漸的受起影響來了。駐防杭州的滿洲人裏面有兩個人最注意我們的動作：一個是瓜爾佳——便是如今的金梁——一個是貴翰香；後來終究是他們兩人去在杭州駐防將軍跟前告密，雷厲風行，捕拿黨人。這班脆弱的學生，如何有抵抗的能力？一聽風聲不好，便立刻逃的逃，躲的躲。這風潮起過以後，別人如何的結果，我却不知道；講到我自己的結果，便鬧丟了徐錫麟秋瑾兩條性命。

因此，這位黃黎洲先生的學說，和我自幼兒便發生了關係；到現在，還是崇拜他不懈的。講到黎洲先生當時的政治運動，也和我們一般經過恐慌時代——這可以說我們模倣他——如今我趁便約略敘述在下面：

明朝滅亡的時候，黎洲先生在家裏讀書。——先生跟着劉蕺山先生求學問講氣節，又研究明朝的歷史，便和明朝的皇家發生特別深厚的感情。——順治元年五月初十那一天，福王在南京即皇帝位，聽信了奸臣阮大鋮馬士英的話，捉了許多東林黨人去關在牢監裏。——東林黨是明朝時候一班正直的讀書人結合的在野政黨，攻擊當時的貪官汚吏，所以阮馬這班人把東林黨人恨如切骨。黎洲先生也是一位東林黨員——黎洲先生避禍逃到日本去，第二年滿洲兵南下，先生又急急從日本回國來，回到他餘姚的原籍；在浙東一帶地方召集了五六千人，編成

「世忠營」和滿洲兵打。雖說打了敗仗，但終究不肯投降；帶了一千多人馬，到四明山裏去結定營寨，拿氣節兩字去教練子弟；又過了一年，把兵權讓給王翊先生，自己到定海舟山一帶地方去幫助魯王，做種族革命的事業。東奔西走，忙了六年工夫，滿洲政府前後共捉捕他十一次，都不曾捉着。直到順治十五年，明朝永歷帝從雲南逃到緬甸，被緬甸人捉住了，獻給吳三桂，永歷帝被殺害；黎洲先生的革命運動，也從此告了一個結束。

我可以說黎洲先生這一番事業，完全是從平日學養工夫裏培植成功的；本來我們平日讀書，原爲臨時應用的，倘然是不能用的學問，便不必學，不能用的書本，便不必讀。黎洲先生的學問，叫人可敬的地方，便在他的實踐精神。先生是史事學家，那歷史學的效用，又完全在實踐上面。先生雖也講理學，

但他是劉蕺山的一派，「不空談理氣性命，求本身眞實受用」的；因此我可以相信我們學生時代的鬧革命，和如今學生的民族自覺運動反帝國主義運動，都是不可怪的。本來我們中國讀書人第一件大毛病便在知而不行，中國學術的中心時期是在周秦交界的時候；那時候時局特別的紊亂，那社會的事業也特別的發達，一切制度器物直流傳到如今，便是一種東方文化，在當時發揚出來的，我們現在也還享用着；——這頗像西洋歷史上的希臘文明——到了漢儒手裏，用搬弄骨董式去研究經學；愈研究愈繁碎，愈繁碎也便愈不適於實用。到了宋儒手裏，從橫截裏殺進一般印度文化來，便大家用靜坐參禪式去講究理學；愈講究愈玄虛，愈玄虛也便愈不切於實用；從周秦以後，直到明朝，這幾千年裏面的讀書人，都犯了一個不知實踐的大病因此民氣弄到這樣昏惰，物制弄到這樣簡陋。到了明朝嘉靖年間，出了一位王陽

明他到晚年纔漸漸的提倡「知行合一」的說頭。後來出了黃黎洲顏習齋王船山顧亭林這一班大師，他們一面把「知行合一」的主義積極的鼓吹起來，一面極端反對靜坐參禪式的理學。這黃黎洲先生中年的政治事業，也是他「知行合一」的表現。可恨清朝三百多年過來，採用了明朝科舉束縛思想的政策，把明末幾位大師所提倡實踐精神的一絲活氣，重復抑制住；雖說這裏面有幾位不得志於功名的宿儒，也曾用力在史地經學工夫上，——我父親許傳霈也是其中的一員——但依舊是犯了一個知而不行，行而不適於用的大病。須知道做學問的工夫，第一步在養氣；如何能養成正大雄厚之氣？便在做事，讀書是第二步。支離瑣碎的讀書，是不中用的；虛無玄妙的讀書，也是不中用的。你看黃黎洲先生，他在中年時候做那政治事業，何等的有實踐精神！後來他在史學上用工夫，又何等的有片段！明末浙東的史學派，要算先生

是一個中堅份子；先生遵了他父親黃尊素先生的遺命，專治史學。尤特別注意明代的文獻。他的嫡派學生是萬季野，全榭山一班人；後來的章實齋也得了這一派的工夫。這一派的史學可稱爲科學化的史學；影響在中國的學術界和思想界的，很是偉大。當時清朝政府修編明史，便把先生的兒子百家，和他的學生萬季野都請去；先生自己也著了一部明儒學案，是中國史學界中第一部學術專史。後來又續著宋元學案，祗成了十七卷，由黃百家，全榭山兩先生續成了一百卷。若問先生在史學界如何能有這樣的貢獻？我可以說，全因爲先生平日做學問，有實踐的精神，和有片段的眼光；不是和漢儒那般支離瑣屑，也不是和宋儒那般虛無玄妙，纔有這獨到的學問，和偉大的人格。梁啓超先生說的：『爲學之道，人格在第一層，學問在第二層；只要人格偉大，便學術差一點，也不相干。』因此，我如今把我少年時候受用的一部明夷待訪

錄全部重印出來，又把先生著的明儒學案——因爲原書太多內中有許多不是我們現在所需要的思想所以用一番删節工夫——也整理出來，合刊成一部集子；讀了他的集子，却還要不忘記兩句話：

做學問，要有片段的眼光；

做學問要求實踐的可能。

十五年，一月五日，在上海。

王船山思想的研究

許嘯天

船山先生是怎樣的人？我們從他「六經責我開生面七尺從天乞活埋」這兩句上，便可以知道他是一位苦志的著作家。我們中國的學術，固然大半是在六經裏面；但是也祇是一時代事實的紀錄，或是一時代學術的表現，傳述在後代，不是簡略，便是蕪亂。倘然老依着孔老夫子「述而不作」的話，不加整理，不加證解，那六經依然是個六經，我依然是個我，六經永遠得不到自

我的實現，我永遠得不到六經的實利。中國的學術老沒有一個統系，老埋沒在故紙堆裏，祇能充古物陳列所裏的古物，不能成福國利民的一種科學；這都由於後代的學子，不肯加以整理，不肯加以證明，祇知道拿他來自己玩誦玩誦，自己享用享用的緣故。這經天緯地濟生利物的六經之學，祇落得成了讀書人書桌上的清供，書架上的古董，最後那讀書人自己也變成了富豪的清供，社會的古董！人和書，兩種都成了廢物。這不是書害了人，簡直是人害了書！不論一樣事物，一種學術，他在創始的時候，總是簡略的。這全靠後代的學者，不斷的整理，不絕的改造，纔能成功一種偉大的事業。西洋近代的學者，倘然不努力於整理研究，那所謂希臘文明，還不過是個希臘文明，決不能夠做到如今西洋這樣科學的文明；文藝復興，還不過是個復興到羅馬以前的文藝，決不能造成如今西洋的近代哲學。獨有我們中國的學子，祇因死守着一

述而不作」的祖訓；對於學問，沒有創造的精神，沒有改革的膽量。不獨是對於六經之學，凡是周秦以來諸子百家的學術思想，祇知道在故紙堆中咬文嚼字，不肯在方法上研究研究，學術上發明發明，思想上佈傳佈傳。直把他耽誤了二三千年，儘讓他們後輩小子的什麼希臘文明近世哲學跑上前去；我們這一部偉大的經史百家中國學問，到如今遂整理不出一個頭緒來。說也可憐！我們做中國人的，莫說受不到中國的學問；倘然有人問我們；你們中國有什麼學問？我簡直的回答不出來。我若回答說：我們中國有六藝之學，有經史之學，還有那諸子百家之學；這是滑稽的答語，也是一句笑語。試問所謂經史之學，諸子百家之學，六藝之學，是一個什麼學問？我依舊是回答不出來。所以老實說一句：我們中國莫說沒有一種有統系的學問；可憐連那學問的名詞，也還不能成立。如今外面鬧的什麼國故學國學國粹學；這種不合邏輯的

名詞，還是等於沒有名詞。試問國故是什麼？國故學又是什麼？況且立國在世界上，誰沒有一個國故？誰沒有一個歷史？便是誰沒有一個所謂國故學？誰沒有一個所謂經史之學？這國故經史，是不是算一種學問？好似我姓許的，能夠背三代祖宗的名姓履歷，是不是算一種本領？是否一種學問本題，是一種問題？這一種學問本領，是否人類社會所需要，又是一個問題。在我的見解，所謂學術者，須具有兩種條件：一種，是有統系有理知的方法；一種，是拿這個方法，可以實現在人生，或是解決人生的困難，或是增加人生的幸福。沒有方法的，固然算不得是一種學術；這方法不能解決人生一部分問題的，也算不得是有用的學術。你看科學界上的天文地理數理化力等學問，上至哲學文學，誰不是各有他獨立的名詞？誰不是各具有學術條件上兩種的效用？從沒有像中國這樣籠統而無方法的國故學，可以在學術界上獨立一科的。倘然國故

可以成功一種學術，那全地球上的各國，每一國都有他自己的國故；爲什麼却不聽得有英國故學法國故學德國故學的名稱傳說？所以國故實在算不得是一種學問，我們中國的有國故學三字發見，正是宣告我們中國學術界程度的淺薄，智識的破產，而是一個毫無學問的國家！

翻過來說：中國的國故學，何嘗不是學問？中國的國故學，不但是中國的眞學問，而且是全世界的眞學問。那六經子史，我們一向認爲是哲學文學的府庫的，裏面何嘗沒有科學？裏面不但有科學，而且有最深最高最豐富的科學；不但是科學，那政治學社會學法學軍事學，以中國先進國家的資格研究的格外周到，發明得格外在先。所以我說的國故學不是學問，是說國故學不能成功一種學問的名詞；那國故裏面，自有他的眞學問在。倘然後代的學者，肯用一番苦功，加以整理，把一個囫圇的國故學，分晰出來，什麼政治學政治

史社會學社會史文學文學史哲學哲學史，以及一切工業農業數理格物，一樣一樣的整理出來，再一樣一樣的歸併在全世界的學術界裏，把這虛無縹渺學術界上大恥辱的國故學名詞取銷。這樣一做，不但中國的學術界上平添了無限光榮，而且在全世界的學術上，一定可以平添無上的助力；因爲中國的文化，開闢在三千年以前，那六經，全是中國文化的記錄，再加周秦時期思想的發展，種種發明，種種經歷，都可以充得世界的導師，而與以無上的教訓。雖然，這件工作，談何容易？祇因經史是最古文化的紀錄，在他紀錄的時候，因求一時代的適合，總有一大部份是蕪雜的；諸子百家，是一時代環境造成的人生哲學，總有一大部份是簡陋不完的。這個現象，不但是中國，凡是初期的紀錄，和初期的發明，都有這一點困難。希臘的文明，決不便是如今的西洋文明；柏拉圖的思想，決不便是如今德先生——德謨克拉西——的思想。這

其間幾經整理，幾經改造；纔能得如今物質上精神上的兩大成功。我們中國的學者，祗因不肯整理，不敢改造；所以直到如今，六經依舊是六經，諸子百家依舊是諸子百家。那國故是各種物質的原料，科學是從國故原料裏提出成分來製成的器物；如今我們中國的學術界，白丟着這許多豐富而又寶貴的原料，空感受器物缺乏的痛苦，這全是一班中國學者的罪。做中國學問本來不是一件容易的事；祗因不曾經過整理，不但使後代學者找不出一個頭緒來——不得其門而入——便是找到了頭緒，好似走進了一座淩亂蕪雜的棧房裏面，都是片段的不適用的多。好不容易用披沙陶金的工夫整理出一點切於實用的學問來；學者僅僅拿他看作一種陶情適性的玩物，既沒有公開的著作，也沒有澈底的研究。前者摸過這一條黑衕，却不肯把黑衕裏的走法告訴人，一任那後者再去費一番摸黑衕的工夫，因此中國的學術界，便永

遠沒有進步，永遠沒有成功。我們倘然甘心永居於無學術國的地位，那便不用說了；倘然中國的學者，不甘自棄，還希望把中國的學術扶持出來，和世界的學術相見，非但相見，還要和世界的學術合併，使中國老前輩留下豐富而偉大的學術使世界學術界得到一種偉大的帮助，那非努力於整理六經諸子的工作不可。這整理的目標有兩個：一是要精當而有統系；一是要適於人生實用。王船山先生的「六經責我開生面」，是何等的有改造精神？「七尺從天乞活埋」，是何等的肯努力於著作事業？且船山先生做學問的方法，完全注力於實用兩字上；而他的人生哲學，尤其是指導出我們一條正確的路；梁任公說：「先生之學大牛具要創造個人一派的哲學，而關於心理學部分的話尤多其宇宙觀人生觀，與宋明諸儒異點很多。據我個人觀察，船山先生是要創新哲學而未成。」至於他苦志著作的情形，在船山遺書嚢齋公

船山先生的號——行述裏的一段話。可以證明：

明人道以爲實學，欲盡廢古今虛妙之說而反之實。自潛修以來，啓甕牖，秉孤燈，讀十三經，廿一史，及張朱遺書；玩索研究，雖饑寒交迫，生死當前而不變。迄於暮年，體羸多病，腕不勝硯，指不勝筆，猶時置楮墨於臥榻之傍，力疾而纂註。顏於堂曰「六經責我開生面，七尺從天乞活埋。」於四書，及易詩書春秋各有稗疏；悉考訂草木魚虫山川器服以及制度同異：字句參差，爲前賢所疏略者。蓋府君從少喜從人問四方事，至於江山險要，士馬食貨典制沿革，皆極意研究。讀史讀註疏，於書志年表考駁同異，人之所忽，必詳愼搜閱之，而更以聞見證之，以是參駁古今，共成若干卷。至於敷宣精義，羽翼微言，四書則有讀大全說，詳解授義；周易則有內傳外傳，大象解；詩則有廣傳；尙書則有引義；春秋則有世論，家說，左傳，則有

續博義，禮記，則謂陳氏之書應科學者也，更爲章句。其中大學中庸，則仍朱子章句而衍之。末年作讀通鑑論三十卷，宋論十五卷；以上下古今與亡得失之故，制作輕重之厚，諸種卷帙繁重，一一皆楷書手錄……

梁啓超說：『此種書在科舉廢後，人都視爲平常；其實先生具有特別眼光，翻案文學很多。最有應影的是排滿論調，所以同治年間印出此書，便造成光宣之際一般的種族革命論，這是不可磨滅的。』船山遺書，我雖常常翻讀；但全書二百八十八卷，——遺失的還有不少——不但這一部集子裏容納不下，而且不是涉略先生學問門徑的目前所需要。所以我先把關於先生思想一部分的著作——思問錄黃書俟解噩夢等——整理出來使讀者了解他一部分的人生哲學。此外我所要請大家注意的，是他一番整理經史的事業，使學問近於實用；所以看過這部集子以後，如有餘力，還須讀他的全書。我

并希望後來的學者，繼續他別開生面的事業，去努力於整理六經！

十五，三，二六，在上海。

顧亭林思想的研究

許嘯天

顧亭林是怎麼樣的人？我先把梁啓超介紹的一段話，先轉介紹在下面：

顧亭林，他是江蘇崑山人，本是世家，父親同吉，原是先生的叔父，十七歲未婚而死。嬸母王氏，望門守節。同吉死後二年，炎武出世，便承繼給嬸母爲嗣。顧氏本精史學，先生的祖父，尤好掌故，手鈔明代掌故六百餘册，母親王氏，也很有學問，從小教先生讀書，直至成人。先生幼年的學問，得之於母教者爲多。明亡的時候，其母六十餘歲，誓受明代旌表，嚴論先生勿事二姓，絕食二十七日，便算以身殉國了。先生的人格，受母教的感化很大，故念母最深。亭林文集內有一篇王孺人行狀，紀述很詳；這篇文章，在清代因忌諱未刻，後來才補刻

入集的。據說亭林狀貌甚怪，眼睛內白外黑，和歸莊有「歸奇顧怪」之目。歸莊便是那個做萬古愁曲的歸元恭——據說歸莊晚年，與其妻避居祖塋，自撰一聯曰：『安樂之窩，妻太聰明夫太怪？□□□□，人何寥落鬼何多！』可見其怪之一班了。亭林母死不葬，以為崇禎陵寢未安，不應先葬母，便暫時藁葬起來。其後力圖恢復明室，三年無功，才把母親葬了。集中那篇行狀，便是葬時做的。此後先生在崑山浙江一帶起義抗清，死者多人，卒未成功。唐王在福建的時候，曾授先生以兵部職方郎中；那時因母未葬，沒有去。這時先生家有個老下人，與里中土豪勾串，告先生與唐王私通；先生聽見這事，星夜趕回，把這下人從家裏挾出來，投到吳淞江裏淹死了。這時葉方靄的老兒，正在崑山，便捕住先生，禁在下人家裏。歸元恭聽見這事，趕忙跑到錢牧齋那裏去求救；牧齋在明為禮部尚書，降清仍為禮部尚書，人品之卑，先生素來看不上的。

這時見先生的要求救於他，便要求非先生具帖拜門不可；歸元恭無法，只得私自替寫了一張門生帖送給錢牧齋。及至先生獄解，聽見這事，非常憤恨；就寫了許多張廣告黏在街上，表白其誣。此後先生覺得南方不足有爲，卽至黃河一帶盤桓，昌平田玉一帶，停留最久，最末到了山西，卽死在那裏。先生最善理財，本是富家；明亡，把田賣了出來，徧遊北土，結納豪傑。並且到處開墾。淮河南北，及直隸山陝一帶，都有先生經營的事業。所以出外飄流五十年之久，得以不貧。相傳山西票號的章程，便是先生定的；事雖未可盡信，然足見先生的經濟手腕了。此後謁孝陵四次，謁思陵六次；並手繪十三陵圖，示不忘明室之意。先生從三十歲以後，天天跑路，僅攜一弟子，及一馬兩贏；兩贏馱書，先生和弟子，倒換着騎這一匹馬，所過圖及地理，聚退伍老兵和茶坊酒肆的店夥，談本地掌故。七十多歲，手未釋書。先生的學問開清代各派學問之先河。先生第

一反對空談心性，當說經學即理學；而其畢生精力，在日知錄一書。日知錄所記，都是屢經審定之說，價值最大。曾有友人問他：『日知錄又成幾卷？』先生答道：『別來二年，僅得二條。』可見其審愼了！故欲知亭林學術，日知錄非看不可。此外若作未成者，有天下郡國利病書一書，係長篇體裁，後人就稿本付刊；又有肇域志一種，也是記地方利弊之書，可惜不是足本！餘如音學五書，開清代音韻學之先河；金石文學記，開清代金石學之先河。此外樂律，算學，皆有論列；在明末清初的學術界，亭林可算得最博大的一人，不過都未臻精到。這是創始難盡善的一種當然的現象，不足爲怪的。——節錄梁啓超演講清代五大師學術梗概

在三百年前的學術界，顧亭林先生可算得一個最博大的人物；他的學問，開清代各派之先河。這是一句最確實的評論。但是他恰巧生在明末清初，

受了他母親反淸的敎訓，使他的才力精神不銷費在狹隘的功名事業上；得用他的全力傾注在學術著作上，這是造成他博大人格的一個最大的關鍵。雖然說反淸事業不足爲訓，——不但是效忠於一姓不足爲訓便是如今世界上盛行的國家主義也不足爲訓拙著曾國藩名言類鈔的序文裏有一段說國家主義的道一人類是大同的原不分色別和國別祇因爲人類爲求便於整理和保衞起見纔組織出一個國家來因爲這樣我們第一要明白我們現在雖暫時向國家主義的道路上走去而我們終究是要向世界制的道路上走去的再進一步說我們現在走的國家制的道路便是將來走向世界制的道路而世界制的道路纔是我們人類求光明幸福的正道國家制的道路是我們的假道（兩條道路就是一條）不過因爲這一條道路太長不能一天走完纔把他分作兩天的路程」——但是顧亭林先生因反淸的關係，不

得不奔走四海，訪求民間的豪傑，考察各處的地勢，探問地方的風俗，當盡亡國人民的辛苦，這裏面又暗暗的養成他將來一番切實應用的學問事業。顧先生開闢出清代實業的大途徑，果然是替學術界可慶賀的事；但是顧先生得生長在亡明的時代，秉承家傳的史學淵源，又得他母親强毅的教訓，這種種機會，造成了顧先生的學術，這尤其是可以替亭林慶賀的地方。可惜啊！自來一般的學者，誰不是受功利主義的束縛？在最强盛的年齡，最充足的腦筋；因爲要博得榜上虛名，便犧牲他一身的精力，去學習那陳文爛卷。那得利的，直到功名顯達以後，纔把他退食的餘暇，垂老的光陰，纔稍稍注意到那經史實用的學問上去；那名場失意下來的，也要歷盡艱苦，纔肯掉過眼光去，拿消閒的態度，或是嘗試的態度，去研究到那考據掌故的學問。因此，中國的學術界，也永遠整理不出一種完全的學問來，也永遠得不到一個學術界的完人。

——在這地方我又免不得把我深受名場荼毒的父親許傳霈的出世說說
我父親是腦力最充足眼光最銳利的一個人但因爲環境的逼迫世俗習慣
的潮流不得不向名場中討生活可憐他老人家自從少年時代中了一名秀
才以後便八次入鄉場終於得不到一個舉人直到頭髮花白了纔回過頭來
去向那經史掌故小學考據等切實有用的學問上用功這十年工夫倒頗有
成就在當時江浙一帶也很享受學者的盛名他對於各種學問的劄記本子
和討論著作的本子如今藏在家裏的很多很多祇可惜我父親回頭太晚了
僅僅十年工夫什麼漢學宋學考據詞章樣樣都要去摸一摸樣樣都有一種
著作一書整理再加我們中國的學問是一片荒蕪寶藏都在地底下做學問
的人好似鑛師一般經過了一番試探的手續辨明了鑛質的種類分出統系
來然後採掘然後鍛鍊然後享用但是在中國學術界做工作的人大都拿做

眞正的學問當做副業倒把那混飯吃的功名當做正業看待必要到了不得意了或是功名事業上有餘剩下來的工夫去試探試探因此永遠不能成功一種完全的學問和完全的學者從秦漢到宋明時代犧牲了聰明才力在功名事業上不得已而再去找尋經史切實學問不曾找尋得完全而身死的也不僅我父親一個這功名主義的害人實在不淺——幸而到了明末的時候很出了一般經史學家從實用着手，打破了漢儒考據的瑣屑和宋儒理學的支虛而另立一切實於人生有益的史地等學。顧亭林先生便是其中最重要的一個。這幾位大師，爲什麼肯留心到此？這大概是因國破家亡，淡於名利；便在這經史學問上，寄託他的精神。而顧亭林先生，又因家學的淵源，母氏的教訓，不曾因功名的瑣事，分了他的心；他能夠全始全終，把一生的聰明才力，用在學問上，所以纔有這樣的成就。便是他中間奔走國是，也是可以使他增加

閱歷，補助學問的一種實驗方法。做學問，原是要實驗的；不能實驗的，算不得是學問；求學問而不實驗的，也算不得是有學問。尤其經史地理等實用的學問，非經過實驗不可。顧先生雖一般不能挽救明朝的滅亡，但他因爲這一番奔走，在學問上却平添了一番實證的工夫；所以亭林先生的學問，既不談玄說妙，也不咬文嚼字，他的著作字字從實驗中得來，尤其是這一部日知錄，是顧先生平日做學問工夫的記錄，我們不可不讀。但裏面頗多有不是我們現在求學的人所需要的，或有未臻精到的；——套梁先生的話——在我個人以爲可以緩讀的，暫時把他删去。先把經義藝文等四類整理出來，印成集子，貢獻給一般讀者；在做學問的時候，拿他做一種參考。本來整部二百萬字的日知錄，怕也不是現在腦力需要繁劇的學生所宜讀的。十五，三，十六，在上海。

朱舜水思想的研究

許嘯天

舜水先生，名之瑜，號魯璵，是浙江的餘姚地方人，和王陽明先生同里而又同時。當時講王學的人，十分熱鬧；獨有先生不肯隨勢附和；又黃梨洲先生同住在舟山地方，彼此聞名，却始終不曾見過一面。他不喜標榜，有特立獨行的氣節，在這一點上，便可以看得出來。講到年紀，舜水還比梨洲大上二十多歲；那時梨洲練兵排滿，事業做得很大了，但舜水不以梨州爲然。梨州也很知道，在他文集裏有一篇兩異人說，把朱字改作諸字，說的便是舜水先生。舜水復明的思想十分堅强；待到清兵進關，他便逃往日本；又在安南暹羅南洋一帶地方來往着，所到的地方，便把苦志力行的模範，感化後輩；這十多年裏面，始終不曾踏到中國的地土。魯王在舟山，把舜水請去謀劃國事，住下一年多；這時梨洲先生把兵權交與王翊，舜水和王翊的交情很厚，所以留在舟山四明一帶地方，幫助王翊調度兵事，日子很久。到清朝順治十五年，台灣鄭成功

起兵反滿，攻進長江，舜水也在台灣籌劃兵事；後來他見成功意氣驕橫，知道不能成事，便奔走南洋安南日本一帶，很想借海外華僑的力量組織軍隊，恢復明室。安南王知道舜水先生是一位中國的學者，便留住他，封他官爵，迫他行臣子跪拜的禮；舜水直立不肯跪，安南王便當着舜水跟前，殺了許多人威嚇着他，但舜水到底是不肯屈節。直到順治十七年，先生纔終止了他的政治生活；但立志不到清國，便寄住在日本。日本人這時正大倡排外的議論，祗有長崎一埠是商埠，隅放着容留外國人居住；舜水先生孑然一身，忍辱含辛，在長崎住下十數年，把他的人格學問去感化着人。日本人漸漸的知道敬重他，有許多崇拜漢學的人，都來拜他做門生。舜水住在長崎的時候，講學讀書，空下來，便在園中種菜；一時日本人學他行爲的很多。現在的德川大將，在當時纔得六歲；他叔父德川光伯在朝裏攝政；聽得舜水先生的名氣，便派人迎進

京去，敬以賓師之禮。從此舜水先生便住在東京。德川十分敬重先生，每走過先生的門口，便要下車下馬，表示他的敬意。先生有病，德川常在牀前問候，也可以見得那時舜水先生在日本的價值了。照實說來，先生的學問道德，在當時，於中國人雖受不到如何的影響；但先生拿中國的禮教去教導日本人，使日本人注意漢學，深受先生的人格感化，直則如今，日本人受了我們大陸國的教化，又受着舜水强毅人格的感化，而有今日發揚蹈厲的一天，這是日本人應該感激先生的。在滿清入關，滿朝漢臣稱奴稱子，人格墮地的時候；獨有先生把中國人固有的禮教，移植到海外去，使中國文化的價值，不因一班無恥的二臣而墮落，這也是中國人應該感謝先生的地方。梁啓超先生也說：「現在我們可以說，日人所以有二百年太平之治，實由舜水教化而成，即中國儒學化能爲日本社會道德基礎，也可以說由舜水造其端。……舜水人格極

高尙嚴峻，所以日本知識階級受其感化是深。……前幾年，日本人開舜水三百年紀念，非常熱鬧，可見其感化力之深，歷久如一。蓋先生之學，專以人格堅强高尙爲主；在最近三百年內，能把中國日本打成一片，實在是先生的功績；』——見梁啓超講清初五大師學術梗概——就這幾句話看來，便可以知道先生人格的偉大了。

舜水先生完全是一個實行家，他歷史的前半段，是政治的實行家；後半段，却又是禮敎的實行家。他生平痛恨結黨標榜，著作釣名；所以他一生著作很少；他的學問人格，完全表現在他的行爲上。他自身的享用和給人的享用，完全在人格的暗示；人格的力，就是康德學說所謂理性 Uecnunft Reason 如今我附帶把理性的界說轉錄在下面：

理性，理性是我心底本體，稱爲意志也不外無此物。如——宇宙本體——是

大的理性，乃是理性——我人心中之本體——所由生的。所以這物如稱做「大我」也稱做「神」。因為理性是萬人所同具的。所以由理性認為善的行為，也必定是萬人皆以為善的。為宇宙本體的物如表現表於我人的理性，給我人以神聖不可侵犯的命令；這叫做「大我之命」也可叫做「先天內應之聲」。道德律，因為是出於這命令的緣故，所以有無上的威權；無論什麼人，必須無條件的服從。只因為是善，所以應該為善；在這不完全的現世，善行雖未必伴有幸福，却因為這個緣故，我人為善，不可躊躇。若在理想的世界，善和幸福必定一致，是毫沒有疑義的。我們人類現在雖然在極不完全的狀態，但有和那「大我」性質相同的理性，所以不能不互相尊重人格。所謂無論在什麼地方，不可把人格作為手段，就是這個緣故。

舜水先生是以人格爲方法，不以人格爲手段；所以在自己便得到偉大的修養，在他人便得了他偉大的默化。這默化的力量，日本人直享用到現在，成了一種强毅堅苦的根性。我前幾年因爲辦鐵礦的事體，在遼陽——本溪湖八盤嶺鐵山主任——和日本人共過幾年事；暗地留心他們從工程師到苦力頭，都有一種堅苦卓絕勤愼耐勞的氣概。——他們對於中國人底行爲的善惡又當別論——比到中國人的寬懈浮逸的惡根性，實在叫我慚愧！日本人的能夠得到這個好教育，也未始不是在三百年前我們這位中國的朱舜水先生指導，和他們那位德川光伯提倡的功勞。所以人格的感化，比到理知的教育，他的效用要勝過萬倍。在哲學上最根本的統一原理便是人格說。Persoonalism 在瑞典的哲學家樸斯德樓姆 Bostrom 和德國的哲學家倭鏗 Encken 等，都是這人格說的代表人物，樸先生說「絕對或實有是具體

的，并且是被組成爲有機的體系的自己意識底統一。」「神，是完成到於無限的人格。」「吾人住在神的裏面，所以是永入不滅的。」「所有眞實的事物，都是精神的人格的。」——倭先生也承認永久的心靈活動，并且承認各自人格的獨立。他以爲心靈的活動，包含獨立的人格之全部而成爲人格世界。

所以我們相信舜水先生的人格，是隨能給與我們以善的默化；你倘然要找尋舜水先生的著作，或是什麼學理，他是沒有的；他祇能給我們一個克苦自勵人格的暗示。此外我們在他留住日本時候和朋友往還的信札裏面，可以我得出他底學識的一班。我如今便拿他的信札和零星的文件合刻起來，成一部集子，給我自己也是給大家做一種人格修養的工具。

中華民國十五年三月二十九日，在上海。

戴東原在中國哲學史上的位置

胡適

這八百年來，中國思想史上出了三個極重要的人物，每人畫出了一個新紀元。一個是朱子（一一三〇—一二〇〇）一個是王陽明（一四七〇—一五二八）一個是戴東原（一七二四—一七七七）

朱子的學說，籠罩了這七百多年的學術界中間只有王陽明與戴東原兩個人，可算是做了兩番很有力的反朱大革命。

朱子承二位程子的嫡傳。他的學說有兩個方面，就是程子說的『涵養須用敬，進學則在致知。』主敬的方面是沿襲着道家養神及佛家明心的路子下來的，是完全向內的工夫。致知的方面是要『卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求致乎其極，』這是科學家窮理的精神，這眞是程朱一派的特別貢獻。

朱學盛行之後，大家崇拜朱子，却不了解朱子的眞精神在于提倡致知

窮理。明儒薛瑄說「自考亭以還，斯道已大明，無煩著作，直須躬行耳！」這種奴隸性質的迷信養成以後，談致知的只死守朱子的傳注，談主敬的多成了迂腐的道學先生。

所以王陽明起來，索性把格物致知的一條路子封閉了，索性專做向內的工夫。朱子說的致知是要『即物而窮其理』；王陽明說的『致知是致良知』是致那不學而能的良知。他說天下之物本無可格者；我們只須服從那知善知惡的良知，他是便知是非便知非，不會錯的。

王學盛行之後，什麼人都可以高談心性，什麼格物窮理的話都成了陳腐之談了。王學之中，確然也出了幾個特立獨行的人物，但王學實在太容易了，弄得一班士大夫空疏不做學問。

戴東原生于朱子的本鄉，跟着朱學大儒江永（一六八一——一七六二）

做過很深的朱學研究。他的學說最反對王學，而又不是朱學的復辟，頗近于朱子格物窮理的精神，而又有根本上和朱子大不同的地方。

戴東原是一個實行『致知窮理』的學者，他說人類分于天然的成性，有偏全厚薄清濁昏明之不齊，必由博學審問愼思明辨篤行，以漸漸擴充人的智慧。這本是很平常的道理。無奈程朱一派受了道家佛家的影響，把人性看作『天與我完全自足』的東西，不幸受了形氣的汚壞，所以要無欲，要主敬，以恢復那原來的完全自足。這種『明善以復其初』的學說，無論是程朱的主敬，王學的致良知，都只是躲懶的捷徑，不是正路。

程朱的大錯有兩點：一是把『性』分成氣質之性與理義之性兩部分，一是把『理』看作『如有物焉得於天而具於心』

從第一個錯誤上生出的惡果是絕對的推崇理性而排斥情欲。戴東原

大胆地說『理者存乎于欲者也。』他又說，『古賢聖所謂仁義禮智，不求于所謂欲之外，不離乎血氣心知。』他有一段名言說：

『仁義禮智非他，不過懷生畏死，飲食男女與夫感于物而動者之皆不可脫然無之以歸于靜歸于一，而恃人之心知異于禽獸，能不惑乎所行卽爲懿德耳。』

他主張血氣心知卽是性；而心知輔助情欲，使能『不惑于所行，』卽是善，卽是懿德。

從第二個錯誤上生出的惡果是容易把主觀偏執的『意見』認作『理，』認作『天理。』——戴東原說，『夫以理爲如有物焉，得于天而具于心，未有不以意見當之者也。』他痛論認意見爲理的大害道：

『今之治人者視古賢聖體民之情，遂民之欲，多出于鄙細隱曲，不措諸

意，不足爲怪。而及其責以理也，不難舉世之高節，著于義而罪之。尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失，謂之順。卑者，幼者，賤者以理爭之，雖得，謂之逆。于是天下之人不能以天下之同情，天下所同欲，達之于上。上以理責其下，而在下之罪，人人不勝指數。人死于法，猶有憐之者。死于理，其誰憐之？』

這種眼光直是前無古人。戴東原指斥程朱陸王的學說，只因爲他們排斥情欲，不近人情。他自己的政治哲學只是『遂民之欲，達民之欲』八個字。他說：

『古之言理也，就人之情欲求之，使之無疵之爲理。今之言理也，離人之情欲求之，使之忍而不顧之爲理。此理欲之辨，適以窮天下之人，盡轉移爲欺僞之人，爲禍何可勝言也哉？』

戴東原既反對那『如有物焉，得于天而具于心』的『理』，他自己對于『理』的見解是：

『理者，察之而幾微必區以別之名也。是故謂之分理。在物之質曰肌理，曰腠理，曰文理。得其分則有條而不紊，謂之條理。』

理即是事物的條理。他說，

『天地人物事爲，不聞無可言之理者。』

他主張要在『舉凡天地人物事爲，求其必然不可易，』——這正是科學家求知的目的。

宋儒也曾說『即物而窮其理』但他們把理看作無所不在的渾淪的天理，所以後來終于回到冥心求理的內功路上去。戴東原便不然，他說：

『事物之理必就事物剖析至微，而後理得。』

『剖析至微』便是戴學的治學方法。王陽明對着竹子呆坐，如何能格物？戴氏做學問的方法所以能有大成績，正靠他凡事『必就事物剖析至微』他曾對姚姬傳說：

『尋求而獲，有十分之見，有未至十分之見。所謂十分之見，必徵之古而靡不條貫，合諸道而不留餘議，鉅細畢究，本末兼察。』

他要人把那從剖析推求得來的見解，再用演繹的法子應用到古今的事實上去，（他所謂「道」只是日用事爲）若能條理貫通，不留餘議，方才是證實的眞理，方才是十分之見。這眞是科學家的態度與精神。

以上所論，可見戴東原在破壞方面是攻擊宋明儒者的理欲二元論和主觀的天理論；在建設方面是提出理欲一元論，點出理義有客觀的存在，並且必需客觀的證實。他批評程朱的學派雖然同時並列致知與主敬兩方面，

實際上却是『詳于論敬而略于論學。』他自己的哲學便是老實地傾向致知的方面，敬只成了求知的一個附屬條件。他說：

『必敬必正，而意見或偏，猶未能語于得理。雖智足以得理，而不敬則多疏失，不正則盡虛僞。』他很明白他宣言只有智慧的擴充可以解决一切情欲問題和道德問題。我們引他一段話來做他的哲學的結論：

『有是身，故有聲色臭味之欲；有是身而君臣父子夫婦昆弟朋友之倫具，故有喜怒哀樂之情。惟有欲有情而又有知，然後欲得遂也，情得達也。天下之事使欲之得遂，情之得達，斯已矣。惟人之知，小之能盡美醜之極致，大之能盡是非之極致，然後遂己之欲者，廣之能遂人之欲；達己之情者，廣之能達人之情。道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣。』

人都知道戴東原是清代經學的大師，音韻的大師，清代考覈之學的第一大師。但很少人知道他是朱子以後第一個大思想家大哲學家。他在經學考據的方面，雖有開山之功，但他的弟子王念孫段玉裁等人的成績早已超過他了。他在哲學的方面，二百年來只有一個焦循了解得一部分；但論思想的透闢，氣魄的偉大，二百年來戴東原眞成獨霸了！　十二，十二，二十九。

戴東原研究指南　梁任公先生指導

賀麟編

戴東原二百年生日大紀念快到了，講學社及其他學術團體都打算開演講會或出專刊。國人對於研究戴東原學識的興趣想來必定要大爲增高的。我作這篇東西的目的，就是想使讀者知道戴東原自己的著作和後人關於他的著作的大概，以爲檢察參考和着手研究的方便。所列各種書籍和論文大半我都做有幾句提要，爲的是可以引起讀者的注意和興趣。我作此篇

承梁任公先生指示方法，並借以參考書數種；脫稿後，又蒙梁先生校閱一遍，特此申明。　　麟謹識

戴東原研究指南目錄：

（一）戴東原自著的書，（二）戴東原所校的書，（三）戴東原參與編輯的書，（四）戴東原未著成的書，（五）後人關於戴東原的著作，a，史傳之屬，b，論著之屬，c，反對戴氏之屬。

（一）戴東原自著的書。

戴氏遺書孔繼涵所刊。戴氏生平的重要著作幾乎全在這裏面，故此書自爲研究他的學說者所必備之書，茲將目錄列左：

考工記圖二卷，孟子字義疏證三卷，聲韻考四卷，聲類表十卷，原善三卷，原象一卷，續天文略二卷，水地記一卷，校水經注三十卷。

戴東原集孔繼涵編，共十卷。

東原集段玉裁編，共十二卷。經韻樓叢書本。按孔段二刊，內容大同小異。梁任公謂中以轉注說，與彭進士詔升書，與姚姬傳書，及所作各篇序文，爲最有價值。

緒言 粵雅堂叢書本。段玉裁謂『孟子字義疏證原稿，名緒言。有壬辰菊月寫本，程氏易田於丙申影抄。』按緒言內容與孟子字義疏證頗有異同，究竟那一種是原稿，那一種是修改後付刊稿，其說殊不一。不過學者多只知孟子字義疏證，而不知此書，實一最可惜之事。梁任公擬取緒言，排並比擬附刊在孟子字義疏證後，以便學者參閱，並加入原善及與彭進士書二篇，名曰戴氏三種。

六書論三卷。今文尙書經二卷。春秋卽位改元考，戴東原集內有之。大學

補注。毛鄭詩考正四卷。屈原賦注七卷。通釋二卷。音義三卷。共十二卷。爾雅文字考十卷。九章補圖一卷。制藝一卷。學禮篇一卷。訓詁篇一卷。

金山志據段玉裁謂『先生有金山志小册係乾隆二十二年冬客揚州，鹽運使盧君雅雨屬先生渡江所爲。』戴氏曾摘抄了一節寄給段玉裁道：『余在山上，偶見奇景，修此一段。』句股割圜記三篇段玉裁謂戴氏於性與天道，皆了然貫澈，故吐辭爲經，如句股割圜記三篇，原善三篇，釋天四篇，法象論一篇，皆經也。』

策算一卷。迎日推測一卷。

古歷考二卷孔廣森之戴氏遺書總序，洪榜之戴氏行狀內，均列有此書。但段玉裁說他從未見過此書，故段氏疑古歷考或卽續天文略二卷。

歷問一卷。經史籌算一卷。氣穴記一卷。藏對算經論四卷。或作藏府象經

論葬法贅言四卷。

（二）戴東原所校書。

校水經注四十卷，按據武英殿聚珍版藏書本係四十卷，戴氏遺書本未分卷數，目錄謂三十卷。兩刊內容次序略有出入，以武英殿本爲較佳。又按水經注有趙校本，全本校，戴校本三種。就中以戴校本爲最精善，且戴氏所校水經注，又爲他生平所校各書中之最精善者。

儀禮集釋。儀禮正誤。或作儀禮識誤。大戴禮記。周髀算經。孫子算經。九章算經。海島算經。五曹算經。夏侯陽算經。張邱建算經。五經算經。緝古算經。數術記遺。孟子趙注。孟子音義。方言十三卷。儀禮釋宮。項氏家說。蒙齋中庸講義。

按戴氏所校各書，除水經注外，其餘都是他在四庫全書館時所校定的。

且每校一書他都作有一提要。（見四庫全書總目提要）段玉裁謂各書大抵均癸巳以後丁酉以前五年間所校定也。按癸巳年卽乾隆三十八年，戴氏年五十一歲。丁酉卽乾隆四十二年，戴氏五十五歲。是年五月戴氏卒。

（三）戴東原參與編輯的書。

五禮通考　秦蕙田編。洪榜戴震行狀謂「秦文恭公（蕙田）編纂五禮通考，延先生（指戴）邸舍就與商榷，其所採摭先生各經之說甚多。」

四庫全書　戴東原於乾隆四十八年癸巳被薦入四庫館纂修各書，並撰有書目提要甚多。錢大昕戴震傳謂「癸巳歲天子開四庫館，妙選校讎之職，總裁諸公疏薦先生以鄉貢士入館充纂修官」

汾州府志　乾隆三十四年山西汾州太守孫和相聘修府志。是年成汾州府志三十四卷。其書之詳核，自古地志所未有。（見段玉裁戴氏年譜）

壽陽縣志　戴氏年譜謂：「壽陽令龔君導江方修縣志，請先生點竄。先生因爲辨正晉隋唐史壽受二字之譌亂，並爲審定目錄。今手稿猶在玉裁處，皆端楷也。」按修壽陽志之年，即乾隆三十五年，時戴氏四十八歲。

汾陽縣志　年譜謂：「乾隆三十六年，先生會試不第後修汾陽縣志。」

戴氏所參與編輯的官書，大約只有上列五種。五禮通考及四庫全書之價值自不待言，而汾州府志乃戴東原精心修成，也是一部很重要的書。

古韻標準四卷。江永撰。詩韻舉例一卷。江永撰。

以上二書雖然是江永（愼修）著的，但據江永在他的古韻標準的例言裏的幾句話，我們可以知道戴震因爲與江愼修有師生的關係，曾經參與這二書的編輯，江氏在他那書的例言裏說：「余既爲四聲切韻表……

……復與同志戴東原商定古韻標準四卷詩韻舉例一卷。」

(四)戴東原未著成的書。

直隸河渠書六十四卷　這書的下落，段氏年譜及李元度國朝先正事略述之甚詳，研究起來，狠有趣味。李謂『總督方恪敏聘先生修直畿河渠書百十一卷未成，而恪敏死。稿藏周制軍元理家，嘉慶己巳吳江王履泰以貲爲通判，得書攘爲己有。刪其半益以乾隆乙丑以後事實，易名爲畿輔安瀾志，進於朝，仁宗謂此有用之書，命武英殿刊行，賞履泰發永定河試用。先生嗣子仲孚攜原稿入都，欲爲辨正，不果。』看這段紀載，我們知道戴東原那部殘缺不完的河渠書稿，被人偸去，做了官得了賞了。

中庸補注一卷　未成，至「柔遠人也，懷諸侯也。」而止。載在國粹學報，第六年第三册第六十三期至六十九期。此書不在戴氏遺書內，孔氏段氏所刊二集亦皆未收入。國粹學報係得諸戴子高先生手鈔本，用以付印的。段玉

裁謂『此書蓋亦先生癸未以前（按癸未年戴氏四十一歲）所爲，未暇竟成之耳。其言理皆與原善孟子字義疏證無纖微不合者皆存鄭注而補之。……』據此則中庸補注一書的價值，也就可以想見了。

毛詩補注　這部書也是沒有做成功的。僅作好詩經二南兩章的補注。

續天文略　戴氏本擬作續天文略三卷因未成，故只刻出二卷。見戴氏遺書。

七經小記　戴氏擬作這部七經小記，他的計畫目的都很大。洪榜行狀謂：先生嘗爲七經小記之書，凡書中訓詁，制度，象數，水地，諸事，以及天人之道，經之大訓，皆比類合義，具其端委，論其指歸，俾學者因是以求六經，用力約而功多，書未竟業。』可惜規模這樣宏大的一部書，結果竟未作成！但幸而也還作成了一部分，目錄如左：

1,原象一卷,2,原善一卷,3,學禮篇一卷,4,水地記若干卷。四種我均列在第一類自著書內,孔繼涵取出水地記中之可讀者爲一卷,刊入戴氏遺書,其叢殘者,則姑置之。

尙書義攷　未成,僅成堯曲一卷,見孔廣森戴氏遺書總序。

(五)後人關於戴東原的著作。

a,史傳之屬　戴東原墓誌銘王昶撰,見述庵文鈔。戴東原傳錢大昕撰,見潛研堂集。戴東原傳阮元撰,見揅經室集。戴東原事略余廷燦撰,見存吾文稿。戴東原行狀洪榜撰,見初田文稿。戴東原事略狀淩廷堪撰,見校禮堂集。戴東原傳江藩撰,見漢學師承記。戴東原事略李元度撰,見國朝先正事略。戴東原學案唐鑑撰,見國朝學案小識。

以上九篇,除唐鑑之戴東原學案屬於反對戴東原之著作(見後)對於

戴氏有所誤解有所指責外，其餘八篇，雖略有出入，但性質大約相同，其共同之點有四：一，敘述戴東原生平事略。二，揭出戴東原的主要學說，和其生平得力之處。三，敘述戴東原的人格，和其治學方法。四，戴東原的著作大略。所以上列九篇中除唐鑑的戴東原學案外，其餘八篇，都是研究東原學說極重要的資料。

國朝耆獻類徵初編　李桓輯。上面所列那九篇關於戴東原的傳記的文字，雖散見於各集，但均全輯在國朝耆獻類徵初編卷百三十一詞臣十七裏面。故如能得此書，以研究戴氏的傳略，便省事而且容易了。

文獻徵存錄　錢林編輯。這書第八卷裏有一篇戴震凌廷堪孔繼涵三人合傳，以戴震傳為最詳。

戴氏遺書總序　孔廣森撰，見孔麗軒遺書。這是一篇很好的駢體文。在

這文裏孔氏將戴東原生平所著及所校的重要的書，都一一臚列出來，並說明那書的價值和戴氏作那書的本意。故此文實爲研究戴東原的著作所必參攷的資料。

戴東原年譜　段玉裁編。附在段刻戴東原集後面，雨花樓叢書中亦有之，讀這年譜不僅可以知道戴東原生平的事蹟，對於他治學的方法，好學的精神，以及他的人格，他的思想，也都可以了解一點。年譜後面的語錄，是段玉裁記出戴東原親自對他談學的話，尤爲有價值。

安徽通志卷二百十九　此中亦有關於戴東原之紀載，但係采自休甯縣志，若能得休甯縣志，便更好。

戴震傳　劉光漢撰，見國粹學報第二年第三册史篇。這篇傳也比較算很詳細，中有幾句贊語，頗能道出戴氏學說之源流：『先生（指東原）之學出

於婺源（指江永愼修）……訓詁之學，傳之高郵王引之；典章之學，傳之與化任大椿，而義理之學，則江都焦循能擴之。』

六儒頌　劉光漢撰，見國粹學報第一年乙巳文篇。六頌之中，有一篇是頌「休寧戴先生東原」，有幾句話道：『……執己量物，去私戒偏。理寓欲中，道蘊以宣。……功邁程朱，亦儒亦師。』或謂汪中曾撰有六儒頌，不過我沒有見過。

中國倫理學史　蔡元培編，商務印書館出版。此書的附錄中，有幾頁論及戴東原的倫理學。

中國哲學史　謝無量編，中華書局出版。此書的第三編第二十一章係述戴東原的哲學。

以上二書，均失之簡略籠統，大約均在原善中討生活，無甚價值，

中國近三百年學術史　梁任公在清華學校的講義，不久有單行本出版。

東原學案　梁任公撰。這是梁任公先生正在屬稿的清儒學案中之一章。因戴東原二百年生日紀念將屆，梁先生擬提前把東原學案作就發表。

b, 論文之屬　申戴焦循撰，雕孤樓集卷七。焦氏此文力言原善及孟子字義疏證二書爲戴氏生平精神所專注，最爲精善，以證明戴氏於義理之學深有所得而解釋反對派對於戴氏臨終所說的『生平讀書絕不復記，到此方知義理之學可以養心』幾句話的誤解。

清代學術概論　梁啓超撰，戴東原的哲學歷來都不爲人所看重，在這本學術概論裏，梁先生纔正式表出戴氏學說在學術史上的地位和價值。所以他這書是表揚戴氏學說最早的書，自然非讀不可。

清儒　章氏叢書檢論卷四。此文可以說是一篇很簡潔精當的清代學術概論。中論及戴東原之處甚多，其『凡戴學數家，分析條理，皆合密嚴瑮，上溯古義，而斷以己之律令。』數語，尤顯能道出戴學精神。

學隱　章氏叢書檢論卷四。此文討論戴震那一派的學者，實用不實用的問題，並解釋戴氏不仕之原因。

清代學者的治學方法　胡適文存卷二。此文雖是泛論清代學者的治學方法，但戴震既是清代漢學家的宗師，自然包括在內。讀之可以知道戴東原他們那一派學者的科學精神，和他們研究古書，整理古書的方法。

戴東原二百年之生日　梁啓超撰，時事新報民國十二年國慶紀念增刊。在這篇文裏，梁先生首先揭出戴氏學術界有最大價值的兩點：一，戴氏的研究法在去蔽求是；二，戴氏的情感哲學。後又提出講學社於戴氏二百年生

日紀念會時演講的範圍如下：

1, 戴東原的時代及其小傳，2, 聲音訓詁學的戴東原，3, 算學的戴東原，4, 戴東原的治學方法，5, 東原哲學及其批評，6, 東原著述考，7, 東原的師友及弟子。

戴震的哲學　汪震撰，晨報副刊民國十二年十月五日至八日。這是紀念戴東原二百年誕辰最先發表的第一篇文字。此文共分八節，第一節裏揭出戴震哲學上的兩大主張(一)反對禁主義(二)提倡科學的態度。第二節裏說明戴東原是一位科學的哲學家，和他與宋儒的根本不同之點。其餘各節敘述戴震對於性善問題，性爲什麼善的問題，惡的來源，及理的意義種種問題的意見，其末節敘述戴氏的教育學說，和對於舊人生哲學的批評，與新人生哲學的建設，均頗能表彰戴氏的精神，不過可惜失之簡略，且戴震關於

哲學的著作很多，汪君根據來作參考的僅孟子字義疏證一種，未免大題小做，未窺全豹。他說「戴東原的哲學的特點是有很重的數學色彩」但他並沒有引戴氏的數學來作戴氏哲學主張的證據。

戴震的心理學　汪震撰，晨報附刊民國十二年十月十日至十三日。能夠用心理學的眼光去研究東原學說者汪君恐怕是第一人。他在這文中所介紹戴氏的心理學共有兩點；一，脫離玄學獨立。二，學機能心理學有一致之點。

c，反對戴氏之屬　與戴東原書彭紹升，見二林居士集卷三。戴東原把他著的原善和孟子字義疏證寄給彭紹升讀。彭讀了之後，便寫這封信反駁戴東原的主張。內容分爲四層：一，彭爲戴氏『限於所分曰命』的解釋，不足以盡中庸（天命）之義。二，彭爲宋儒無欲之說辯護，謂戴氏『老莊尙無欲君子

尙無蔽』之說，不足爲訓。三謂孟子字義疏證中『德性資於學問』之說爲不安。四謂戴氏『離物無則，離形色無天性』之說，未爲定論，有使人逐物而遺徇形色，薄天性之流弊。總之，彭氏這信是戴氏學說第一個反響，所以戴東原回了一封很長的書去答辯。

漢學商兌　桐城方東樹植之作。槐廬叢書內有此書。這是一部反對漢學的書。但是不惟沒有攻擊着漢學家，而且反把戴氏他們的主要學說揭示出來，讀之愈足以知道戴氏的主要觀念和漢學家的眞精神。

章實齋與戴東原先生論修志記　文史通義外篇。

章實齋文史通義朱陸篇書後　國粹學報。章實齋先生與戴東原先生是同時人，他兩位大師的感情似乎不大融洽，章氏這兩篇文章對於戴氏的言行都有所訾議，但於戴氏的根本學說，尙無攻擊之辭，欲研究戴東原者不

可不參看此二篇。

戴祖啓答衍善問經學書　見師華山房集，皇清經世文編卷二亦有之。此書中引戴東原臨終時語以警衍善道：『……吾家東原蓋亦悔之。晚嬰末疾，自京師與余書曰：「生平所記，都茫如隔世，惟義理可以養心耳！」又曰：「吾自所著書，强半爲人竊取，不知學有心得公諸四達之衢而人不能竊也。」』焦循申戴一文，即對此書而發。

程晉芳正學論上中下三篇　見勉行堂文集，皇清經世文編卷二中亦有之。這三篇文章暗暗的指着戴東原個人加以譏刺，加以攻擊。其正學論上有幾句話：『今之學者，瑣瑣章句，至老死不休。……今之儒者得唐以前片言隻字皆寶而錄之，討求而纂述之。……又其甚者因攷據字義而旁及於金石之文』正學論中云：『今之學者，不必求過高之行，亦不必多讀未見之書。』

正學論下云：近世一二儒家，又以爲程朱之學卽禪學也；人之爲人，情而已矣；聖人之教人也，順乎情而已矣。宋儒尊性而卑情，卽二氏之術。其理愈高，其論愈嚴，……而其不近人情愈甚。』不怕程氏攻擊戴氏這樣猛烈，而我們讀了他的文字，反更足以明瞭漢學家之所以爲漢學家，戴東原之所以爲戴東原。因爲程氏只是把漢學家與宋學家不同之點選出，他並沒有駁倒漢學家。

姚姬傳書攷工記圖後　惜抱軒文集卷五，這不過是關於戴氏攷工記的圖的短評，中有幾句說：休寧戴東原作攷工記圖，余讀之推考古制，信多當然。意謂有未盡者，東原釋車曰「軫謂之收」此非也。……然其大體善者多矣。余往時與東原同居四五日，東原時始屬稿，此書余不及與盡論也！』

讀老子札記　據淸武英殿聚珍本

鹽城陶鴻慶

十三章，何謂寵辱若驚？寵爲下，得之若驚，夫之若驚，失爲寵辱若驚。

愚按寵爲下，自來讀者，皆以三字爲句。玩王注云：「寵必有辱，榮必有患，驚（此寵字之誤）辱等，榮患同也爲下得寵辱榮患若驚，則不足以亂天下也。」則弼讀寵字爲句，爲下二字屬下讀之，下讀如「下知有之」之下，謂下民也。使爲下者之於榮辱，皆忘情得失，則不足以亂天下，即「不見可欲，使民心不亂」之義。陳李二本作「寵爲上，辱爲下」。夫既寵辱相等矣，何上下之有乎？畢氏道德經考異已斥其謬，俞氏平議從之，非也。

二十章，我獨異於人，而貴食母。

愚按傅奕本我獨下有欲字。據王注云：「人皆棄生民之本，貴末飾之華，故曰我獨欲異於人。」是生所見本亦有欲字，而傳寫奪之。老子狀道之要妙多爲支離惝怳之辭；曰或，曰若，曰似，曰將，曰欲，皆此旨也。道不異人，人自異道，當以有欲字爲勝。

二十四章，其在道也，曰餘食贅行。

愚按王注云「其唯於道而論之，若郤至之行，盛饌之餘也。」俞氏據此謂王所見經文在道作於道，此說非也。注中唯卽在字之誤；「而論之」三字當在下文本雖美之下；本云「其在於道，若郤至之行，盛饌之餘也。」說詳王注勘誤，俞氏據誤注以改不誤之經文，疏矣。

三十五章，樂與餌，過客止，道之出口，淡乎其無味。

愚按傅奕本出口作出言，乎作兮。據王注云「道之出言，淡然無味；」而二十三章「希言自然」注亦云「下章言道之出言，淡兮其無味也。」似其所見本與傅同也。豈言字闕壞爲口歟？

三十八章，上德無爲而無以爲，下德爲之而有以爲。

愚按上德無無而爲以爲，當從韓非子作上德無爲而無不爲。俞氏已訂

正矣。下德爲之而有以爲，以字亦當作不，與上句反正互明，他書雖無可印證，然可以注義推之。注云：「下德求而得之，爲而成之，則立善以治物，故德名有焉；求而得之，必有失焉；爲而成之，必有敗焉；善名生，則有不善應焉；故下德爲之而有以（以亦當作不）也。」此正釋經文有不爲之義。注又云「凡不能無爲而爲之者，皆下德也，仁義禮節是也。」然則經云下德，卽包上仁，上義，上禮言之。下文云：「上仁爲之而無以爲，上義爲之而有以爲，上禮爲之而莫之應，則攘臂而扔之。」三句義各有當，若此句作有以爲，則與上義句無所區別，而與上仁上禮諸句，不相融貫矣。注末又云：「名則有所分，行則有所止；雖極其大，必有不周；雖盛其美，必有患憂；功在爲之，豈足處也！」此皆申言上德所以有德者，以其無不爲；下德所以無德者，以其有不爲也。疑王氏所見本正作有不爲；今作有以爲者，涉

上義句而誤，注又沿經文之誤也。

六十章，非其神不傷人，聖人亦不傷人。

愚按非其二字，蓋涉上文「非其鬼不神」而誤衍也。王注云：「道洽則神不傷人；神不傷人，則不知神之為神；道洽則聖人亦不傷人，聖人不傷人，則不知聖之為聖也。」猶云不知神之為神，亦不知聖人之為聖也。是其所見經文本作「神不傷人，聖人亦不傷人」。下文注所謂神聖合道是也。下文注又云：「神不傷人，聖人亦不傷人；神亦不傷人，故曰兩不相傷也。」尤神聖對舉之明證。韓非子解老篇云：「上不與民相害，而人不與鬼相傷，故曰兩不相傷。」引此並無神不傷人句，亦以經文疊句，無關要指，故省略之耳。如今本，則其義不可曉矣。

六十八章，善勝敵者不與。

愚按王注云：「不與爭也。不與爭而但云不與，不辭甚矣，與卽爭也」墨子非儒下篇云：「若皆仁人也，則無說而相與」與下文若「兩暴交爭」云云文義相對，是相與卽相爭也。王氏引之經義述聞謂古者相當相敵，皆謂之與，疏證最詳；當與敵並與爭義近，疑注文本作「與爭也」後人不達其義，肊增不字耳。

七十八章，天下莫柔弱於水，而攻堅强者莫之能勝，其無以易之。

愚按此節末句，傅奕本作「以其無以易之也」據王注云「以，用也；其，謂水也；言用水之柔弱，無物可以易之也」是其所見本亦有以字，故順文解之。

七十八章，弱之勝强，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。

愚按十七章云：「吾言甚易知，甚易行；天下莫能知，莫能行。」七十三章

云「天之所惡，孰知其故？」此云莫不知，與前章之旨違戾，而淮南道應訓引與此同，此知字當訓爲見，言柔弱之勝剛強，天下莫不見也。

八十一章，信言不美，美言不信。

愚按俞氏據河上公注，知經文兩言字，皆當作者，與下文一律，是也。今案王注云「實在質，本在樸也。」但釋信與不美之義，而不及言，似其所見本，亦作者也。

王弼注勘誤

一章注，言道以無形無名，始成萬物，以始以成，而不知其所以，元之又元也。

愚按萬物二字當疊；所以下，奪然字。其文云「言道以無形無名，始成萬物；萬物以始以成，而不知其所以然。」二十一章注云「以無形始物，不繫成物，萬物以始以成，而不知其所以然。」與此同。

又注，元者，冥也，默然無有也；始，母之所出也；不可得而名。故不可言同名曰元，而言謂之元者，取於不可得而謂之然也；謂之然，則不可以定乎一元而已。則是名則失之遠矣。故曰元之又元也。衆妙皆從同而出，故曰衆妙之門也。

愚按自不可得而名以下，謬誤幾不可讀，今以義致之，元文當云：「不可得而名，故不言同名曰元，而言同謂之元者，取於不可得而謂之然也。不可得而謂之然，則不可定乎一元而已，故曰元之又元也。則是名則失之遠矣。衆妙皆從元而出，故曰衆妙之門也。」注意謂經文不言同名曰元，而言同謂之元者，若不可得而謂之者。然猶言無以稱之，强以此稱之而已；既無稱而强以此稱，則不可定乎一元。元且不可定，況可以始與母者名之乎？故曰名則失之遠矣。從同當爲從元，涉上文而誤。

三章注，尙賢顯名，榮過其任，爲而常校，能相射。

愚按自唯能是任以下十二句，句皆四字；能相射三字上，當有脫文。陸氏釋文以「爲而常校能相射」七字連文，是其誤已久；或能上仍是校字，以重文而誤奪歟？相射猶言相勝，文子上德篇「兕兕者獲，提提者射。」列子楊朱篇「樓上博者射。」釋文，「食亦反」，張注云：「凡戲爭能取中皆曰射。」史記孫吳列傳「思忌數與齊諸公子馳逐重射。」射亦當讀食亦反，謂以重注賭勝也。索隱解爲好射，非是。

又注，心懷智而腹懷食，虛有智而實無知也。

愚按懷食讀如「士而懷居」之懷，言以稽食爲急也。懷智則爲不辭，且與老子絕聖棄智之旨違戾。十章注云「治國無以智」，猶棄智也。疑此注本作心棄智，下文「心虛則志弱，」正申言棄智之義。虛有智則沿懷智之誤而誤者，疑本作虛無欲。經下文云「使民無知無欲，」注義本之，故

云虛無欲而實無知也。虛無欲，如「不識不知，順帝之則」是也；實無知，如「鑿井而飲，耕田而食」是也。

五章注，物不具存，則不足以備載矣。

愚按備當爲被字之誤，被，覆也。

又注，物樹其惡，事錯其言，不濟不言不理，必窮之數也。

愚按惡爲慧字之誤，慧與惠同，上文云：「若慧由己樹，未足任也，」是其證。不濟上當奪不慧二字，不慧不濟，不言不理，卽承上二句而言。

六章注，處卑不動，守靜不衰，谷以之成，而不見其形。

愚按谷以之成，當作物以之成；下文云「欲言存邪？則不見其形；欲言亡邪？萬物以之生。」卽承此言。今誤作谷，則不成義。

又注，處卑而不可名，故謂天地之根，緜緜若存，用之不勤，門元牝之所由也。

愚按上文釋「谷神不死」下文釋「是爲天地之根」以下三句，則此當爲「是謂元牝元牝之門」二句作注。注元文當云：「處卑守靜，不可得而名，故謂之元牝。門，元牝之所由也。」處卑守靜，承上文處卑不動，守靜不衰而言，今奪守靜字，則文義不備，不可得而名，見一章注，此注而字誤奪在上耳。天地之根以下十二字，分見下文，則此爲複衍無疑。列子天瑞篇張注引此文，處卑句誤同；惟故謂之元牝不誤。

十章注，言能滌除邪飾，至於極覽，能不以物介其明，疵之其神乎；

愚按上能字當衍；疵之其神，當作疵其神。介讀爲界，限也；疵，類也；謂不以物限其明，類其神也。

又注能無以智乎？則民不辟而國治之也。

愚按國治之當作國自治。

十一章注，以其無能受物之故，故能以實統衆也。

愚按實爲寡字之誤，此釋三十共一之義。

十三章注，寵必有辱，榮必有患，驚辱等，榮患同也。爲下得寵辱榮患若驚，則不足以亂天下也。

愚按驚辱，亦當作寵辱。

又注，無以易其身故曰貴也；如此乃可以託天下也。

愚按下句注云：「無物可以損其身，故曰愛也；如此乃可以害天下也。」此注當云「無物可以易其身，故曰貴也，如此乃可以託天下也。」十七章「悠兮其言貴」注云：「無物可以易其言」，釋貴字與此同，是其證也。託當爲寄，與下注互易。

十五章注，上德之人，其端兆不可覩，德趣不可見，亦猶此也。

愚按德趣當爲意趣。十七章注云：「自然其端兆不可得而見也，其意趣不可得而覩也」與此同。

十六章注，言致虛物之極篤，守靜物之眞正也。

愚按物之極篤四字，蓋涉下文「是物之極篤也」（吾以觀復注）而誤衍。元文當云：「致虛守靜，物之眞正也」眞正，卽釋極篤之義。

又注，失此以往，則邪入乎分，則物離其分，故曰不知常，則妄作凶也。

愚按釋文出注「則物離乎分」五字云：「扶問反，」而不爲上句分字作音，則上句分爲誤字無疑。以義求之，疑當作知；其文云：「失此以往，邪入乎知，則物離於分，故曰不知常，妄作，凶也。」末首兩則字皆誤衍。

又注，與天合德，體道大通，則乃至於極虛無也。

愚按極虛無上奪窮字，下文云：「窮極虛無，得道之常。」承此言。

十七章注，不能法以正齊民，而以智治國；下知避之，其令不從，故曰侮之也。

愚按不能法以正齊民，疑本作不能以法齊民；法字古文作金，遂誤爲正，後人輒增法字以足義耳。

十八章注，魚相忘於江湖之道，則相濡之德生也。

愚按之道上奪相妄二字，下奪失字。其文云：「魚相妄於江湖；相忘之道失，則相濡之德生也。」「魚相忘於江湖」一語出莊子，而莊子天運篇郭注云：「失於江湖乃思濡沫。」義與此同。

二十章注，分別，分析也。

愚按此章經文以有爲無爲對舉成義，上文注兩言無所別析；疑此注分別，卽有所二字之誤。

又注，食母，生之本也；人者皆棄生民之本，貴末飾之華，故曰我獨欲異於人。

愚按人下不當有者字，卽皆字之誤而衍者；或當在食母下。

二十二章注，不自見其明，則全也。

愚按此當云：「不自見，則其明全也」與下三節之注一律，皆依經文爲說。

二十三章注，得，少也，少則得，故曰得也。行得則與得同體，故曰同於得也。

愚按得，少也，義不可通。德得二字古雖通用，而經文自作德；此注當云：「德，得也；德也少則得，故曰德也。行得則與德同體，故曰同於德也。」「少則得，多則惑，」本上章經文。

又注，失，累多也，累多則失，故曰失也。行失則與失同體，故曰同於失也。

愚按此當云：「失，累也；多則累，故曰失也。行累則與失同體，故曰同於失也。」累讀如莊子「有人者累」之累。

又注，言隨行其所，故同而應之。

愚按隨行其所，當作隨其所行，承上文行得行累而言：故字疑衍。

二十四章注，其唯於道而論之，若卻至之行，盛饌之餘也。本雖美，更可薉也；本雖有功而自伐之，故更爲肬贅者也。

愚按唯當爲在字之誤而論之三字，當在下文本雖美之下。本雖美而論之，與本雖有功而自伐之，文義一律；論謂言說，論與自伐，皆承經文自見自是自伐自矜而言也。本雖美而論之二句，釋經文餘食；本雖有功而自伐之二句，釋經文贅行。

二十五章注，無物之匹，故曰獨立也。

愚按之匹二字誤倒。

又注，周行無所不至而免殆，能生全大形也。

愚按而殆，殆當作而不危；殆永樂大典本殆正作危，而奪去不字；後人輒改危爲殆，非注意也。

又注，貴字定之所由，則繫於大；大有繫，則必有分；有分則失其極矣；故曰强爲之名曰大。

愚按大有繫，大當爲夫。

又注，逝，行也，不守一大體而已；周行無所不至，故曰逝也。

愚按「不守一大體而已」，大字當在不守上，乃疊經文。

又注，遠，極也，周無所不窮極，不偏於一逝，故曰遠也。

又注，天地之性，人爲貴，而王是人之主也；雖不職大，亦復爲大，與三匹，故曰王亦大也。

愚按周下奪行字，周行見上節注。

愚按亦復爲大與三匹，當作亦復與三大爲匹。職，主也，匹，偶也，相對成義。

又注，言道則有所由，有所由，然後謂之爲道；然則是道稱中之大也，不若無稱之大也；無稱不得而名曰域也。

愚按「然則是道稱中之大也，」是道二字誤倒，曰域也上奪故字。

又注，道不違自然，乃得其性，法自然，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。

愚按乃得其性下，當有法自然也四字，與上文法地也，法天也，法道也一律。因下有複句，而誤奪之。

又注，道以自然，天故資焉；天法於道，地故則焉；地法於天，人故象焉；所以爲主，其一之者主也。

愚按所以爲主，其一之者主也上句之首，奪王字；下句一主二字當互易。

其文云：「王所以爲主，其主之者一也。」上節注云：「天地之性，人爲貴，而王是人之主也。」此承人故象焉而言，故曰王所以爲主。四十二章注云：「故萬物之生，吾知其主；雖有萬形，沖氣一焉。百姓有心，異國殊風，而得一者王侯主焉。（案得一者三字當在王侯下，說見下。）以爲主一，何可舍云云」故曰其主之者一也。

二十七章注，自然而行，不造不始，故物得至而無轍迹也。

愚按始當爲施，「不造不施」見下節注。

又注，舉善以師不善，故謂之師矣。

愚按上施字當作齊，下節注云：「善人以善齊不善，」即承此。

又注，善人以善齊不善，以善棄不善也？

愚按以善棄不善上奪不字，經所謂無棄人也。

又注，雖有其智，自任其智，不因物，於其道必失，故曰雖智大迷。

愚按物於二字誤倒，不因於物四字爲句。

二十八章注，雄，先之屬也，雌，後之屬也，知爲天下之先也，必後也；是以聖人後其身而身先也。

愚按知爲天下以下十字，文有脫誤；必蓋心字之誤，意蓋謂「知爲天下之先，心居天下之後。」

二十九章注，聖人達自然之至，暢萬物之情。

愚按至當爲性字之誤，上節注云：「萬物以自然爲性。」

三十章注，爲始者，務欲立功生事；而有道者，務欲還返無爲。

愚按始字無義，疑當作强，承上不以兵强天下而言，以右偏相似而誤。

又注，吾不以師道爲尙，不得已而用，何矜驕之有也。

愚按不爲本字之誤；師字當在用字下。其文云「吾本以道爲尙，不得已而用師，何矜驕之有也。」

又注，言用兵雖趣功果濟難，然時故不得已當復用者，但當以除暴亂，不遂用果以爲强也。

愚按果濟難，果字涉經文而衍；當復用，當字涉下文而衍；復爲後字之誤。其文云：「言用兵雖趣功濟難，然時故不得已後用者，」時與是，故與固，皆通用。

又注，飄風不終朝，驟雨不終日，故暴興必不道早已也。

愚按必不道，必字當在早已上。

三十二章注，川谷之求江與海，非江海召之，不召不求而自歸者也，行道於天下者，不令而自均，不求而自得，故曰猶川谷之與江海也。

愚按川谷之求江與海，求字不當有，本作川谷之與江海，因與字誤倒在下，後人妄增求字以足句耳。而自歸者下，當有也字，世卽也字之誤，隸書世也二字極相似。

三十五章注，大象天象之母也，不寒不溫，不涼，故能包統萬物，無所犯傷；主若執之，則天下往也。

愚按不涼上奪不炎二字，此承上天象之母，故隱括四時言之；四十一章注云：「不溫則炎不涼則寒，故象而形者，非大象。」

三十六章注，足其張令之足而欲求其張，則衆所歙也與之張之不足，而致其求張者，愈益而己反危。

愚按足其張，乃釋經固張之義；疑此句之上當疊經文固張二字，而致二字亦有誤，未詳所當作。

三十七章注，萬物無不由爲，以治以成之也。

愚按古逸叢書本注文無之字；然此注之文，實有錯亂。元文當云：「無不爲，萬物由之以始以成也，乃先疊文而後釋其義；由之蒙上文無爲而言，萬物之始成，由於無無，故曰無爲而無不爲也。句中之字非衍，但誤倒耳。古逸本删之字，文雖較順，而實非其旨。一章及二十一章注皆云：「萬物以始以成，而不知其所以然，」明治爲始字之誤。

三十八章注，將明德之上下，輒舉下德以明上德，至於無以爲，極下德下之量，上仁是也。

愚按之量上不當有下字，言至於上仁之無以爲，已極下德之量也。

又注，本在無爲，母在無名，棄本捨母而適其子云云。

愚按棄本捨母而適其子，當作「棄本而適其末，捨母而用其子。」

見下文。

又注，故上德爲之而莫之應。

愚按德當爲禮，古逸叢書本不誤。

又注，雖貴以無爲用，不能捨無以爲體也。

愚按雖貴以無爲用，當作雖貴無以爲。十一章經云：「有之以爲利，無之以爲用」

又注，故名仁義可顯，禮敬可彰也。

愚按古逸叢書本無名字是也。

四十一章注，質眞者不矜其眞，故渝。

愚按故渝，當作故若渝，乃舉經文。

又注，大器成，上下不持全別，故必晚成也。

愚按上成字衍文，當云「大器天下，」大器乃疊經文，全蓋分字之誤，不持分別，卽無所別析也。

又注，聽之不聞，名曰希，不可得聞之音也。

愚按不可得聞之音也句上，當有大音二字。

又注，有形則有分有分者不溫則炎，不炎則寒，故象而形者非大象。

愚按不炎則寒，當作不涼則寒。此隱括四時之序言之，可與三十五章大象注互證。

四十二章注，由無乃一，一可謂無；已謂之一，豈得無言乎？有言有一非二，如何有一有二遂生乎三？從無之有，故盡乎斯，過此以往，非道之流。

愚按一可謂無，謂無乃無言二字之誤；「由無乃一，一可無言，已謂之一，豈得無言，」語氣自爲呼應。莊子齊物論云：「既已爲一矣，且得有言乎？

既已謂之一矣，且得無言乎？一與爲二，二與一爲三，自此以往，巧歷不能得，而况其凡乎？故自無適有，以至於之。而况自有適有乎？」皆此注所本。

又注，異國殊風，而得一者王侯主焉。

愚按得一者三字，當在王侯下，三十九章經云「侯王得一以爲天下貞。」

又注，損之而益，豈虛言也。

愚按中奪益之而損四字，二句乃疊經文。

又注，我之非强使人從之也。

愚按我之下，奪教字；人字又誤脫在下。當云：「我之教人，非强使從之也。」

又注，强梁則必不得其死，人相教爲强梁，則必如我之教人不當爲强梁也，云云。

愚按則必如我之教人，則當爲非；作則者涉上文而誤也。此章經旨言人

與我之教人，趣舍不同，而歸宿則一；人相教爲强梁，我之教人，不當爲强梁，此其異也。舉其强梁不得其死以爲教，則强梁者適可以爲教文，此其同也。卽經所謂「人之所教，我亦教之」也。今本以隻字之譌，使經注全文，俱不明瞭，不可不正。

四十五章注，大盈冲足，隨物而與，無所愛矜，故若冲也。

愚按冲，虛也，與足義相反；冲足二字不得連文，疑當爲常足，乃釋大盈之義。下章經云「知足之足，常足矣」。

四十九章注，夫以其明察物，物亦競以其明應之；以不信察物，物亦競以其不信應之云云。

愚按物亦競以其明應之，應當爲避；以不信察物，察當爲求。下文云：「無所察焉，百姓何避？無所求焉，百姓何應？」一承此言。

又注，夫在智則人與之訟，在力則人與之爭。

愚按兩在字皆任字之誤；二句本出淮南詮言訓。今本淮南兩任字已譌爲在，說見王念孫讀書雜志。此注及列子楊朱篇張注，皆沿其誤。

五十章注，善攝生者，無以生爲生，故無死地也。

愚按無以生爲生，下生字，不當有，七十五章經云：「夫唯無以生爲者，是賢於貴生。」

五十一章注，何由而生道也？何得而畜德也？何由而形物也？何使而成勢也？

愚按於道言由，於物不當言由，本作何因而形物也。下文云：「唯因也，與能無物而不形。」承此言。

又注，由之乃得，故曰不得不失，尊之則害，不得不貴也。

愚按失尊二字誤倒，故曰二字亦有誤。元文當云：「由之乃得，故不得不

尊；失之則害，故不得不貴也。「經下文云「道之尊；德之貴，夫莫之命而常自然。」注依以爲說。

五十五章注，赤子無求無欲，不犯衆物，故毒蟲之物，無犯之人也。

愚按毒蟲之物，疑當作毒螫人之物；無犯之人，人字衍；卽上句人字誤奪在下者。

五十七章注以道治國，則國平；以正治國，則奇正起也，云云。

愚按王讀正爲政，故與道對文。奇正起當作奇兵起，奇讀爲奇衺之奇。七十四章經「而爲奇者」注：「詭異亂羣，謂之奇」是也。下節注云：「立正欲以息邪，而奇兵用。」卽此義。

又注，利器欲以强國者也，而國愈昏多。

愚按昏多爲昏弱之誤，上節「國家滋昏」注云：「民强則國家弱。」

五十八章注，言善政治者，無形無名，無事無政可舉，悶悶然卒至於大治。

愚按無形以下十字，疑本作「無可形名，無可正舉」。下節注云：「誰知善治之極乎？唯無可正舉，無可形名，悶悶然而天下大化，是其極也。」承此言。

又注。以方導物，舍去其邪，不以方割物，所謂大方無隅。

愚按舍去其邪，依下二節注，當作令去其邪。

又注，以淸廉淸民，令其去邪，令去其汚，不以淸廉劌傷於物也。

愚按當云：「以導廉淸民，令去其汚」。上節注云：「以方導物，令去其邪。」下節注云：「以直導物，令去其僻」。故知此亦爲導也，令去其邪四字，涉上節注文而複。

六十一章注，言唯修卑下，然後乃各得其所。

愚按各得其所下，當有欲字，下節經注皆云：「各得其所欲。」

六十二章注，不善當保道以免放。

愚按放爲於字之誤，下又奪罪字。其文云：「不善善保道以免於罪。」道承上節經文「不善人之所保」而言，免於罪依下節經文「有罪以免」爲說也。

六十四章注，不學而能者，自然也，喻於不學者過也。

愚按喻蓋踰字之誤，踰於不學，謂學而後知能者

六十五章注，明謂多見巧詐，蔽其樸也。

愚按多見當爲多智，下節注云：「多智巧詐，故難治也。」

又注，智能猶治也，以智而治國，所以謂之賊者，故謂之智也云云。

愚按注文多譌，下文云：「邪心既動，復以巧術，防民之僞。」又云：「思惟

密巧，奸僞益滋。」疑元文本云：「智猶巧也，以智巧治國，乃所以賊之，故謂之賊也。」

又注：民知其術，防隨而避之。

愚按防隨二字，當倒乙；承上文「復以巧術防民之僞」而言。

六十七章注，唯後外其身，爲物所歸；然後乃能立成器，爲天下利，爲物之長也。

愚按立成無義，立疑善之壞字；四十一章注云：「無物而不濟其形，故曰善成」，是其證也。器字當在爲天下利下，

六十九章注，彼遂不止。

愚按彼字疑當爲進，進遂不止，釋經文「不敢寸進而退尺」之義，

又注，言吾哀慈謙退，非欲以取强無敵於天下也；不得已而卒至於無敵，斯乃吾之所以爲大禍也。

愚按此當云「言吾哀慈謙退，非欲以兵取強於天下，不得已也；無敵而卒至於輕敵，斯乃吾之所以爲大禍也。」傳寫錯誤，遂不可通。

七十章注，宗萬物之宗也；君，萬物之主也。

愚按「宗亦主也」注，釋宗君二字義無區別，疑元文當云：「宗，萬物之主也；君，萬事之主也。」

又注，知我益希；我亦無匹，故曰知我者希，則我者貴也。

愚按我亦無匹，亦當爲益字之誤；知我益希，我益無匹二句語氣相承。

七十二章注，自貴則物狎厭居生。

愚按物蓋將字之誤，草書似之；狎厭居生，當作狎居厭生。本章經云：「無狎其所居，無厭其所生。」

七十三章注，孰，誰，也言誰知天下之所惡意故耶？其唯聖人。

愚按此多衍文，列子力命篇引此經文，張注引王弼曰：「孰，誰也，言誰能知天意耶？其唯聖人也。」可據以訂正。

又注，安而不忘危，未召而謀之。

愚按召為兆字之誤，六十四章經云「其安易持，其未兆易謀。」

七十五章注，言民之所以僻，治之所以亂，皆由上不由其下也，民從上也。

愚按皆由上不由其下也，其字誤奪在下，當云「皆由其上，不由下也。」

其上二字，乃舉經文。

七十七章注，言唯能處盈而全虛，損有以補無，和光同塵，薄而均者，唯其道也。

愚按唯能乃誰能之誤，其道乃有道之誤，順經文解之。

晦菴學說平議

黎羣鐸

(一)引言

宋學分三期：石介孫復胡瑗代表啓明時期；周敦頤邵雍張載代表小成時期；二程朱子代表全盛時期。二程的學說已比濂溪精密。呂榮陽嘗稱二程初從濂溪游，後青出於藍。朱子生二程之後，他的學說實爲有宋一代理學之總和。所以要評論朱子的學說，不啻就是評論宋代的學說。一部廿四史卻從何處下手？

但是無論如何複雜的學說。其中總只有幾個重要的問題。我們只要先尋得他的問題所在。然後再看他解決那些問題的方法與結果，這學說究竟是怎麼一回事就容易判別了，本篇平議係採用這個方法。不過作者所尋着的問題，可眞是朱子的問題？作者所看出的方法，可眞是朱子的方法？以及所求得的結果，可眞是朱學的結果？留待讀者去指正罷。

(二)朱子的問題

朱子學說中之重要問題有下列四項：

1，宇宙本質問題；

2，人生與宇宙之關係問題；

3，理氣先成問題；

4，性之善惡問題；

關於這些問題之解答，我以爲即晦菴哲學的根本所在。其他倫理學說，政治學說，都是由此推衍或發揮。本篇擬割而不論。

（A）宇宙本質問題：　宋儒對於這個問題，特別講究。[illegible]極前人未有之奇觀。相傳：『伊川見康節，指食桌問曰：此桌安在地上，不知天地安在何處？康節爲之極論其理，以至六合之外。伊川歎曰：平生惟見周茂叔論至此。』足見宋儒談宇宙原理者，當首推濂溪。濂溪解釋宇宙的第一句話，就是『無極而

太極』——爲了這句話，朱子張子還曾打過一場很激烈的筆墨官司。其實以朱子的解釋，『無極而太極』一言，並沒有什麼毛病。以張子的解釋，把『無極』二字，看作一個固定名詞，居於『太極』之外，好像說除了『太極』，尚有一個『無極』，就有點不似周子的學說了。但是朱子不注重在矯正陸子的誤解。卻只死爭這句話是濂溪說的，眞可謂捨本求末了。因爲這句話若果合乎眞理，便出於盜跖之口也不壞；若不合乎眞理，就是周夫子說的，又有什麼關係呢。現在且看朱子是怎樣的解釋『無極而太極』？朱子說：『上天之載，無聲無臭；而實造化之樞紐，品彙之根柢也。故曰：無極而太極。非太極之外，復有無極也。』這幾句話解釋得非常精粹。上天之載是什麼？就是宇宙本質。宇宙本質是超乎感官知識，不能依色臭求的。所以說無聲無臭。可是這本質雖然無聲無臭，他卻爲造化之樞紐，品彙的根柢。翻過來說，就是本質之所以能主宰

萬有，正因爲他是無聲無臭超乎感官知識的。再簡單些說，就是無極而太極了。老子所謂無爲而無不爲，伊川所謂忘敬而無不敬，都是這樣口氣。可怪象山不懂，解作太極由無極生出，白費了許多無謂之爭。

朱子又嘗形容太極說：「無形而無理。」朱子的宇宙觀，近於唯理主義(Rationalism)在這句話裏也可以看得出來。何謂無形而有理呢？這可和無極而太極互相發明，而其意則更顯。就是說理可離形獨立。猶之樹一理而已，而在古以來無數量之樹，生長榮枯，代代不息。縱使有史以前，世上沒有一棵樹，這樹的理是存在的，縱使百世以下，世界上的樹絕了種，這樹的理也是存在的。由此看去，朱子的胸裏，不免有兩棵樹：一有形一無形。有形的樹，不過是現象；而無形樹，才是本質。推衍至於人事，自然更逃不出這個公式。例如說忠孝是理，並不是忠臣孝子，或社會環境所造出來的。這理本來自己存在。卽使

世間沒有忠臣孝子，他也不會消滅的，這種唯理論在朱子學說中，演出極大的謬誤。且到結論中再詳細的討論。

宇宙的本質，既是理。這個理是多元的還是一元的呢？朱子說：『盈天下皆理也。』又說：『天地以此心普及萬物，人得之遂爲人之心，草木禽獸得着便爲草木禽獸之心。只一片天地之心爾。』可見朱子也和程子一樣，把天地認作一個渾然的全體，不過分之便各一其性，好比一江春水，或儲爲湖；或泛爲池；從高落下來的是瀑布；流入地下的叫暗泉。雖然有這許多分別，實際上卻只有一種水。

宇宙既是這樣形成，一切現象到底有沒有安排？明道先生說：『鼓萬物而不與聖人同憂。聖人，人也。固不能無憂。天則不爲堯存，不爲桀亡者也。』憂字當作思慮解。程子是承認天地沒有思慮，卽是沒有什麼安排。所以又說：『

『天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其心順萬物而無情。』伊川先生也說：『天地無心而成化，聖人有心而無爲。』這都是說宇宙並非意匠，原無計畫，任其自化而已。——朱子對於這個問題的主張就不然了。有人問朱子：『竊謂天地無心，仁便是天地生物之心。若使有心，必有思慮，有營爲，天地曷嘗有思慮來？』——朱子答他道：『所說只說得無心處，若果無心，則須牛生出馬，桃樹上發李花，他卻自定。』（見學案四十八卷）此種膚淺的證據，拿科學的常識來批評，自然不能成立。可是由這一點——朱子自己確已相信宇宙是有意識的了。總合以上所述，——朱子的宇宙觀是：

1, 宇宙的本質即是理；

2, 理是離現象界而能存在的；

3, 宇宙非無意識。

根據右列三條，加朱子一個哲學上的名稱，可算得一位唯理主的結局論者。如此宇宙論在全部哲學中將發生怎樣的利病？待把其餘的幾個問題討論完時，就可看出了。

(B)自我與宇宙之關係問題　自我與宇宙的關係，換句話說，就是內與外的關係。西方哲學家對於這個問題，看得非常重要。可見重內的便說宇宙自我實現，除了我，還有什麼宇宙。這是偏於唯心一派的主張。重外的便說宇宙之形成，不過質與力 (Matter andenergy) 的作用而已。吾人的思想行爲，皆不能逃出環境的範圍和支配。這是偏於唯物一派的主張。兩者既各有所偏。比較滿人意的還是客觀的唯心論了 (Objeotive idealisin) 一樣把宇宙看作自我實現 (Selfreclization) 卽是在內而不在外。可是這個自我不是一個小己，卻是一個大的自我。任便那個小自我，只要他能與大自我打成一

片。那嗎就是實現宇宙了。中國哲學家對於這個問題有精密的討論的，還要首推宋儒。

宋儒除了張橫渠稍近於唯物論者。其餘多帶唯心論的色彩。但是這許多唯心論者大半都偏於主觀，只有大程子的仁說等篇確係發揮客觀唯心論的奧藴。朱子是有時持說似客觀的，有時又似主觀的，所以有許多地方解釋起來，免不了矛盾和謬誤。

與朱子學說影響最大的是周（濂溪）張（橫渠）和二程（明道伊川）且先看他們說自我與宇宙的關係是怎樣？

濂溪說　聖人與天地合其德；日月合其明；四時合其序；鬼神合其吉凶。

橫渠說　爲天地立心；爲生民立命；爲往聖繼絕學；爲萬世開太平。

明道說　天地之間，只有一個感與應而已。更有甚事。

伊川說 性卽理也。又說：一人之心，卽天地之心；一物之理，卽天地之理。

晦菴說 聖人與理爲一。

細玩上舉五子的學說，雖有淺深不同；然有一個共通之點，就是承認小己與天地沒有什麼分別。不過周張和伊川三子說的尙嫌有痕跡。換句說講，就是說得太呆了，還不能形容自我與宇宙那種相生無間的幾微。至於大程子輕輕地說：『天地之閒，只有一個感與應而已。』這才眞是活寫自我與宇宙的關係。因爲自我與宇宙本來是渾然一體。那嗎，宇宙和我，直須溟沒在同一波濤裏，融化在同一溶液裏。說我身是天地的一部，還嫌隔膜。最好是說我身是冰，天地就是水。冰與水性質上絲毫沒有分別。不過偶然凝結了，一旦融化，便歸於一。論人生與宇宙的關係，精密到此，可謂發前人所無。雖大學所說贊天地之化育，與天地參，都落言詮。因爲才說『贊』字『參』字便把天地與小

我看作二事了。朱子於這一點，確實得了明道的深旨。所以他說：『聖人與理為一。』

自我與宇宙之關係，雖是如此密切。然欲達到天人合一的地步，卻不可不加一番修為的工夫。這是諸子所公認的。不過所用的方法各有不同。且先比較一下。

周子的方法——主靜

『無極而太極，太極動而生陽。動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互為其根。……』這幾句話，是濂溪泛論宇宙之形成。一動一靜，互為其根，即是循環無端，生生不已之意。原說得異樣活潑。可是對於人生修為方法，卻不是這樣主張。他說：『聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。故聖人與天地合其德；日月合其明；四時合其序；鬼神合其吉凶。』此時忽然提住一個『靜』

字。以前並未說『靜』爲宇宙之極。僅說一動一靜，互爲其根。人既與天地同體，爲什麼獨主靜呢？若說小天地與大天地終有分別，然則又怎樣能與天地合其德；日月合其明，鬼神合其吉凶呢？

大程子的方法——識仁

明道識仁篇說：『學者須先識仁』仁是怎樣一回事呢？他說：『仁者渾然與物同體，義禮忠信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已。不須防檢，不須窮索。……』渾然與物同體，形容仁字，再好沒有了。『識』字也耐人玩味。有參入（Participatein）和會悟（Apprehend）的意思。須是內外如一。若內是仁而外不是仁。或外是仁而內不是仁。都不能下個『識』字。所以識仁的方法就是一種『直觀』的體認。用不着許多虛禮僞文。要曉得仁的本體原是『廓然而大公，物來而順應』才知程子這種方法論，眞可以卓絕千古。

小程子的方法——主敬

伊川說：『切要之道，無如敬以直內』又說：『今人欲致知，須要格物。不必事物然後謂之物也。自一身之中至萬物之理，理會得多，自然豁然有覺處。』是伊川的方法，一方面主張『用敬一心』使之如明鏡鑑水。一方面又主張窮理。所謂窮理盡性，以至於命。不用敬，則心不一。心不一，則難窮理。不窮理，便無以至於命。這是伊川方法論的根本思想。

朱子的方法——

朱子的方法，可分消極和積極兩方面說。消極的就是要打破濂溪的主靜方法。積極的就是建設一種比較完密的心理系統。想要依這個心理系統，以進求人生的眞義。

朱子怎樣的打破濂溪的主靜說呢？看他下面這一段說話得最好。

人自有生卽有知識。事至物來，應接不暇。念念遷革，以至於死。其間初無頃刻停息。舉世皆然也。然聖人之言，則有所謂未發之中，寂然不動者。夫豈以日用流行者爲已發，而指夫暫而休息不與事接之際，爲未發時耶？嘗試以求之，則泯然無覺之中，邪暗鬱塞，似非虛明應物之體。而幾微之際，一有覺焉，則又便爲已發，而非寂然之謂。蓋愈求而愈不可見。於是退而驗之日用之間，則凡感之而通，觸之而覺，蓋有渾然全體，應物而不窮者。是乃天命流行，生生不息之機。雖一日之間，萬起萬滅，而其本體，則未嘗不寂然也。所謂未發，如是而已矣。夫豈別有一物限於一時，拘於一物，而可謂之中哉。（中和說一，全集）

未發之中，見大學上的術語。也就是周敦頤氏之所謂靜。朱子以爲人生一息，卽有一息之變遷。插足長河，一抽再入，已非故水。心理狀態，也是一樣。所

以要在『靜』上去求宇宙本體。只是愈求愈不可見。還是『退求日用之間』倒可見得渾然全體。

朱子否認主靜說，除上舉的這一段中和說外，尚有許多話見於語錄裏的，也是教人莫專向靜中討生活。如有人問朱子：『存養須用靜否？』朱子答：『不必然。』又有人問『涵養於未發之初？』朱子答『聖人之論，正要就已發處制。』這些問答，都載在學案。可見朱子反對主靜，是很顯著的，此處比濂溪可算大有進步。但是濂溪之主靜，是否卽是李延年羅豫章等專教人默坐澄心的那種主法，還是一個疑問。朱子初從羅氏學，羅氏教他靜坐。他心下就有點懷疑。所以說：『嘗試以求之，則泯然無覺之中，邪暗鬱塞，似非虛明應物之體。』後來反求之於日用之間，參以伊川求敬之說，才澈悟死在靜中求，是不對的。所以說：『以敬爲主，則內外肅然，不忘不助，而心自存。不知以敬爲心，

而欲存心，則不覺將一個心把捉一個心。』（全書）朱子之所以反對主靜就是主張心要活潑潑地。不可拿靜來縛束他，這和明道一派的方法論極相符合。

但是朱子又曾說；『向來講索直以心爲已發，而日用工夫亦止察識端倪，爲最初下手處。以致缺着平日一段涵養工夫。使人胸中擾擾無深潛純一之味，而其發之言語事爲之間，亦常急迫浮露，無復雍容深厚之風。』（中和說四）細玩這幾句話，似乎朱子又翻悔反對主靜。不當從心已發處下手，以致無深潛純一之味。但是湖南答問究竟在答張敬夫（卽前引中和說一）以前，還是在後？於今無從查考。但看此語氣，卻似在後。大概朱子的思想，一到暮年，便漸趨於平適了。

再看積極方面，朱子便提出一個心來作宇宙與自我交通的樞紐。他說：

近復體察見得此理，須以心爲主而論之。則性情之德，中和之妙皆有條而不紊。這一人之身，知覺運動，莫非心之所爲。則心者所以主於身，而無動靜語默之間者也。方其靜也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然，道義全具。其所謂中，乃心之所以爲體，而寂然不動者也。及其動也，事物交至，思慮萌焉。則七情迭用，各有攸主。……有以主乎靜中之動，是則寂而未嘗不感。有以察乎動中之靜，是則感而未嘗不寂。寂而常感，感而常寂。此心之所以周流貫澈，而無一息之不仁也。（中和說三）

朱子此說，不但比濂溪主靜說進一層，而且把心的功用表示得非常活潑。又能不落神秘的窠臼。所謂靜中之動，動中之靜，感而未嘗不寂，寂而未嘗不感，就是把心看作一堆『經驗』。動靜無分，寂感常一，程子所說的天地之間，只有一個感與應而已，也就是這個道理。所以心之爲物，捲之爲一，散之則

充塞宇宙。物外無心，心外也無物，宋人好靜坐。李延年羅豫章皆敎人看喜怒哀樂未發時氣象。朱子覺得這物方法，反爲多事。所以他說：

心者人之所以主乎心者也。一而不二者也。爲主而不爲客者也。命物而不命於物者也。故以心觀物則物之理得。今復有物以反離乎心，則是此心之外復有一心，而能管乎此心也。(觀心說)

此即說心是一個絕對的本體。以心觀物，是可以的。以心觀心，就不可能。我不能思我 (Icannot think "I") 因爲這個『我』("I") 總站在主位上。纔一念我，這個我已經不是主格 (Subjectivecase) 的我 (I) 而是賓格 (Objective case) 的我 (me) 了。再打個粗淺的比喻。我們的眼睛，總只可以看他以外的東西。要他反看他自己，那是永遠不能的。

朱子既認心是本體，所以對於伊川所說的『心即理也』和橫渠所說

的『心統性情，』都稱歎以爲得未曾有。又伊川嘗說：『心一也，有指體而言者，有指用而言者。』朱子就說『寂然不動是性，感而遂通是情。』這分明是拿橫渠心統性情的話，來做伊川心有體用的註脚。周張兩家論心的學說，不期然就被朱子合併起來了。朱子還參入孟子所說的四端。他說：『性是太極渾然之體，本不可以名字言。但其中含具萬理，而綱領之大者有四。故命之曰仁義禮智……』

據以上朱子所論的心與宇宙之關係，列個簡表就是：

理——心 ┬ 性 ┬ 仁義
　　　　│　　└ 禮智
　　　　└ 情

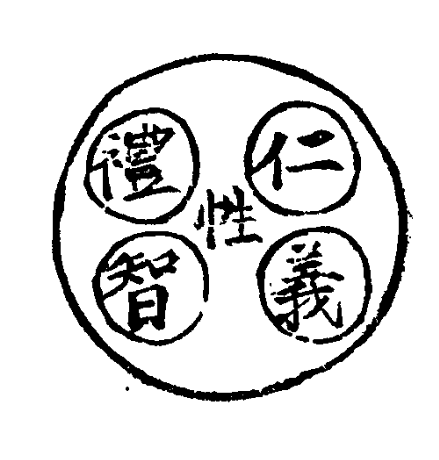
性與仁義禮智，朱子以爲並非兩事；並非性是一個盒子，內而排着四塊

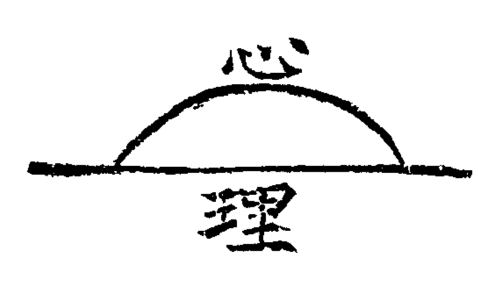
東西，叫作仁義禮智。你整個看去嗎，那四塊東西就是那個盒子；你分開來看嗎，那盒子就是那四塊東西。因爲這四端沒有發動的時候，不過是一種渾渾的可能。及至發動，才分別出來。所以說：『蓋四端之發動也，雖寂然不動，而其中自有條理，自有間架，不是儱侗都無一物。所以外邊纔感，中間便應。如赤子入井之事感，則仁之理便應，而惻隱之心於是乎形。如過朝過廟之事感，則理之理便應，而恭敬之心於是乎形。蓋由其中衆理渾具，各各分明，故外邊所過隨感而應。』總之朱子所謂理，心，性，仁，義，禮，智等等，名目雖多，實際如體之有各面。只是分不開來。試以圖反證一下，必更明瞭。

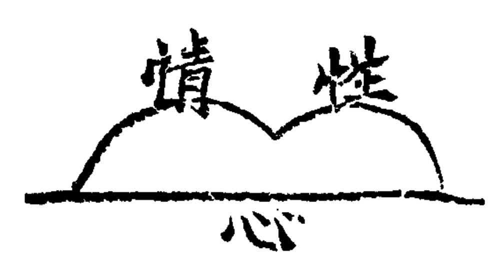
左圖表示理是一個大圈，心是其中的一部，性與情又各站心之一部。仁義禮智又是同樣的呆排在性裏。若以這種圖解，把理心等看作一個空器，便與朱子的學說大相逕庭了。

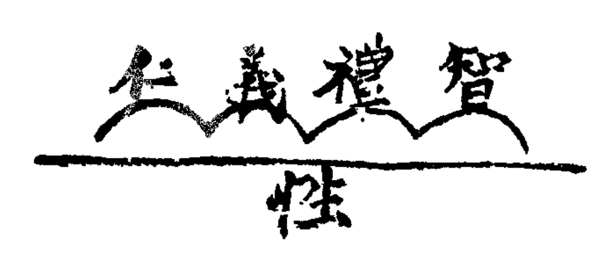
朱子說理與心的關係，是『天地以此心普萬物；』心與性情的關係，是『寂然不動是性；感而遂通是情；』性與四端的關係，是『性中衆理渾具，各各分明；外邊所過，隨感而應。』所以理與心，并不是兩件事。心與性，性與四端，也不是兩件事。再從正面拿流與波來作個具體的比喻。











如右圖理是流，心就是波；心是流，情與性就是波。性是流，仁義禮智就是波；合起來只是一流，毫髮無間。細玩朱子的學說，確實有這樣主張。所以有人問：『心是知覺，性是理，如何貫通爲一？』朱子答：『不須貫通，本來貫通。』（學

案）問如何本來貫通？朱子答：『理無心則無着處。』（學案） 這是說理本具，供心而後顯。猶之仁本具於心，卻要待見孺子入井時才感應起來。雞卵有毛，不孵化，就不可見，也是這個道理。

朱子的宇宙觀，推論到這裏，眞可算得條理密察了。有許多學者，都說朱子的學說完全繼諸伊川。由上所述的看來，這還不足以賅朱子的學說。朱子的學說，實合伊川的方法論，與明道的本體論而一之。沒有明道的本體論，朱子的學說不得圓融；沒有伊川的方法論，朱子的學說不得密察。朱子學說之所以能標宋學的異采，也就在這一點。

（C）理氣問題　理氣論在宋儒的學說中，素占一重要部分。而伊川和晦菴尤其分得詳密。所以朱子的學說，有時又似一種二元論，大家也都承認朱子是個二元論者。若果如是，豈不與上述的宇宙論相矛盾？但我們先要問

朱子講理氣，是否將理氣看作兩件事？因爲凡是二元論者，他必認定宇宙有兩個基礎。——無論是說二種原質，或二種元動力，或一物質本質一精神本質。——否則不能稱爲二元論者。所以要斷定朱子是主張理氣二元的不是？全要看他對於理氣怎樣說法。卻不能因爲他常談理氣，就把他看作二元論者。這個根本的界限，是我們首先應當分別的。

自然朱子的門人曾經討論過理氣先後問題。若是朱門認理氣只是一事，那嗎不會問什麼先後。從這方面觀察，似乎可以證明朱子的學說，多少帶了一點二元的色彩。可是我們試看朱子答門人，他實在說理氣是不可分的。舉例於左：

或問理在先氣在後？曰：理與氣無先後之可言。但推上去時，卻如理在先氣在後。（學案）

無先後之可言，明明是說分不出先後。怎樣說推上去卻如理在先氣在後呢？這就是太極圖的道理。太極是宇宙的本體，陰陽五行是現象。太極也，陰陽五行也，用固有別，合之則一。所以後來明道論理氣，卽不分內外，他說：『氣外無神，神外無氣。』伊川說：『離了陰陽便無道。所以陰陽者，是道也。氣是形而下者。道是形而上者。形而上者，則是理也。』有人說伊川這幾句話，確把理氣分作二事。後來朱子承伊川之說，不覺就有二元之嫌。其實伊川這幾句話，也不見得就把理氣分開了。何以故呢？他說離了陰陽便無道，卽說離了氣，便無從驗理之存在。然氣是理之現象，不能說氣就是理。猶如面契於體，不當說面就是體。波生於水，不能說波就是水。所以他說氣是形而下，也不過是說明體用能了。有人問朱子說：『理在氣中發現處如何？』曰：『如陰陽錯綜不失條緒便是理。氣不結聚時，理亦無所附着。』（語錄）

此說理與氣的關係，並非兩兩對立，非常明白。朱子尙有許多說法，似乎二元而實非的，可作理氣在他學說中非二元的證明。現舉幾例於左。

陰與陽　陰陽只是一氣，陰氣流行卽爲陽，陽氣凝聚卽爲陰。非直有二物相對也。(答楊元範書)

人心與道心　有道理的人心便是道心。(語錄)

人欲與天理　有個天理便有個人欲，蓋緣這個天理有個安頓處，才安頓得不恰好，便有人欲出來。(學案)

總之朱子常舉二名，卻是說來說去終歸一事。於是我們要問既是一事，又何必分作兩事講呢？原來宇宙有許多問題，單從一面觀，是不能得到完滿的答案的。拿善惡來作個例罷。既然說盈天下皆理也。使這個理是善的，天地間就應當沒有惡；然而事實上又常爲善惡幷存。那嗎卽是天地間有兩個理，

不顯見有矛盾嗎？所以我們一提到這個問題，馬上就感覺一元論有困難。同時我們也看出宋儒的理氣說，是爲要避免這種困難而生的。現在再看朱子對於性之善惡問題是怎樣的解釋，然後這理氣說的價値，將更加明瞭。

(D)性之善惡問題　朱子對於這個問題有兩種特見：

1,反對氣質與本原的區別——因理是唯一無二的性卽理。所以反對性分本原之性，與氣質之性。他說：『或謂枯槁之物只有氣質之性，而無本原之性。此語尤可笑。若果如此，則物只有一性，而人卻有兩性矣。蓋不知氣質之性只是此性隨在氣質之中，故隨氣質而自爲一性』這裏要注意的一點，是『此性墮在氣質之中』這一句話，好像把理和氣分開來看。其實不然，上節已研究過。朱子說理與氣之關係，猶一體之二面。所以他說：『人生而靜，靜者固是性，然只是生字便帶着氣質了』卽說理本是性，理之流行就是氣質，由此

可知朱子主張理氣，正爲其認宇宙只有一個理，而存於人者有善惡高下之不齊。於是不能不以氣質來解釋。但這氣質並不是性外的東西。明道說：「人生氣稟，理有善惡。但不是性內原有此二物相對而生」也是這個意思。

2，善惡是相對的——明道說「性卽理也；天下之性，原其所自，未有不善。發而中節，則無往而不善，發不中節，然後爲不善。故凡言善惡，皆先善而後惡。言吉凶，皆先吉而後凶。言是非，皆先是而後非。」這是認本體原善，惡是相對而生的。而本體之所以善，只是因爲後來惡生了，才比較出來的。若永遠沒有惡來比較，這善就永遠不會被知。所以老子說：「天下皆知善之爲善，斯不善矣。」就是這個意思。朱子的見解，也從這一點出發，可是更透入一層。他說：

動靜眞僞善惡，皆對而言之。是世之所謂動靜眞僞善惡，非性之動靜眞僞善惡也。惟求靜於未始有動之先，而性之靜可見矣。求眞於未始有僞

之先，而性之眞可見矣。求善於未始有惡之先，而性之善可見矣。（全書）

我最喜歡讀朱子這段文章，我也敢說朱子的論據，以這幾句話最爲精深。內中所含的要義，可析爲三：

（A）善惡是相對的——動靜眞僞善惡皆對而言之。（與大程子所言頗同）

（B）性超乎相對界——世之所謂動靜眞僞善惡，非性之動靜眞僞善惡也。

（C）超脫相對界而後可見性眞——求靜於未始有動之先，而性之靜可見矣，……

自然朱子這種哲學，必定受了佛敎的影響。卻是已經過鎔煉的工夫，拿來解釋性之所以有善惡，簡直就證明善惡無關於性。或說性善；或說性惡；或

說性是善惡混的，在朱子看起來，他們都是白費力。都和『驢背尋驢』『隔靴搔癢』一樣可笑。所以就大胆的把這個自孔子發端，至孟荀而大張的性之善惡問題，根本打消了。

(三)結論

朱子的宇宙論第一主張宇宙有一絕對本體，卽是理。第二主張理是超乎現象界而存在的。第三主張宇宙是有意識的活動。這三種主張，無論站在唯理主義的旗幟下，或是客觀唯心派的旗幟下，都可以成立。再看朱子的方法論，他不主張單從寂靜處求，要從活動處探討。要以吾人本有的生生之理與宇宙生生之理相滲透，起共鳴，合成一個大我。可說本體論是集周張邵程諸子之精。方法論更兼明道伊川之長。至於理氣二元，並不是朱子的主張，而拿理氣體用來解釋性之所以有善惡。尤可算一種精到而强有力的論據。

但是朱子有一大謬誤，不在他本體論上，也不在他的方法論上。卻是因為他後來把本體太說支離了，才發生出來的。換句話說，就是俗所謂認賊作子。何以見得呢？朱子也如二程一樣，講究格物窮理。二程所謂格物窮理是怎樣？明道說：『窮理而至於物。』伊川說：『今日格一件，明日又格一件，積久則自然貫通。』是二程子只說要格物窮理。並未畫出範圍來教人在這一定範圍內去格什麼物，窮什麼理。或者說什麼應當格，什麼不應當格。什麼應當窮，什麼不應當窮。朱子就不然了。他所謂的物和理，就有範圍了。我們應格的物是什麼呢？由朱子書中看出他的主張，約分三項，

(1)講明義理；

(2)判別事非；

(3)應接事物。

所要格的物，既不外這三項。格又從何下手呢？朱子說：『天下之物，莫不有理，而精蘊悉載於聖賢書中。』這兩句話，眞是朱子自己的供狀，完全揭出他的結癥之所在。因爲朱子哲學的大前提並不錯。（認宇宙有個絕對的本體）所用的方法也不錯。（格物窮理）所可惜的是說來說去，不覺把義理看作宇宙的本體了。不知聖賢書上所載的義理，不過是些人事法則，由相對比較而成。並不是一成不變的。何能拿來當宇宙的眞理！今以這樣完好的方法去求那種冒假牌的眞理，不是認賊作子嗎？爲了這一點誤會，所以朱子的學說愈是精密，愈足爲思想之束縛。因爲理法之崇信既嚴，自由的討探必日少，而眞理的實現必日難。推到極處，法則就籠罩人類全生命了。」再有一點，足爲朱子可惜。卽是朱子最初並不專講義理。比如他登高山的時候，看見遠山的起伏，就悟到從前的山谷必是海洋，故成波浪之形。後來他在山上找出螺

蛤的遺殼，他於是更證明了他的推想。這種推想，又是很有科學價值的嗎？他又常說：『歷律，刑法，天文地理，軍旅，官職之類，都要理會。雖未能洞究其精微，然也要識個規模大概，道理方浹洽通透。』像這樣格物，是何等精神。可是後來朱子的態度，忽然改變了。他說：『熹舊時亦要無所不學。禪道，文章，楚詞，兵法，事事要學。一日忽思之曰：且慢，我只個渾身。如何稟得許多？自此逐時去了。學者須是主一上做工夫。若無主一工夫，則所講義理，無安着處。』爲什麼要主一？原來是怕所講的義理，無安着處。可知朱子的學說，完全失敗於後來專講義理。不惜爲義理犧牲一切，把經傳看作絕對眞理的兌現鈔票，而禁學者旁務其他，以爲守着經傳，什麼都可不問了。中國的思想界——尤其是科學——到元明兩代所以更不發展，甚至客帝專制，也無人敢發生反抗，朱子的學說，總要負一部分的責任呵。

伊川學說研究

楊筠如

有宋學術，至濂溪出，始略具規模，能自成系統；然其說「主靜」於太極之上，立一無極，乃懸測宇宙生生之理，由寂然不動之體，而生陰陽互感之用，其失也虛而少徵。濂溪而下，張邵最著；堯夫於學說思潮，少所發明；橫渠則更於濂溪學說外，異軍特起，而主「氣化」之說，似與濂溪正相對峙；然至謂「盈天地之間，法象而已」其失也繁而無統。二程本出濂溪門下，又與橫渠時有所論列，故其學說頗多受二氏之影響；然明道則超然於二氏學說之外，而主內外兩忘，故曰：「動亦定，靜亦定」；又曰：「廓然而太公，物來而順應」；其學說之高明圓通，固視周張為進步矣。然其碻能融合二家之學說，以另闢一極篤實且極完密之學說者，則伊川其人焉。伊川學說大致合周張二家學說而變通之；其所謂「理」，則與濂溪「無極」之說相近也；其所謂「氣」，亦即

橫渠「氣化」之說也。然濂溪以「無極」爲一寂然不動之體，則可，而謂萬物由此而生，則非；伊川之「理」，則固自存於萬物之中而非超然於太極之上。蓋濂溪爲一唯心派學者，故以「無極」爲萬能，而「主靜」之說生焉；伊川矯其失，而更學之曰「理」，祇於動中求靜，而不主絕對底靜，此其所以長也。橫渠謂世間法象全爲氣化，則可，而謂宇宙只此一氣，則非；伊川之「氣」，則謂與理並存，宇宙之間，不獨是氣；蓋橫渠近於唯物派學者，故曰「太虛」卽氣，而「氣化」之論出焉；伊川救其病，而創「理氣二元」之說，實則合一元與多元爲一，而其說無偏倚之弊，此又其所以盡善也。伊川學說之主旨，全不出此「理氣二元論」，故其人生哲學，教育哲學以及政治思想，莫不根據此點出發；而其論性，則尤直以此爲中心；由此可知其學說之大體，較之以前諸人，實細密而篤實，不可謂非集宋學之大成也。請更分而論之：

(一)宇宙論

伊川學說，以爲宇宙之中，不獨有氣，而理亦與萬物並存，故首建「理氣二元論」。觀其言曰：

離乎陰陽更無道，所以陰陽者道也；氣是形而下者，道是形而上者。

此所謂「道」卽「理」，形而上者謂之理，形而下者謂之氣；理者無聲無臭，一而無二；氣者有感有形，萬而非一。請備敍之如左：

(二)理　伊川說理之處甚多，物無小大，莫不具焉。如

物皆有理；如火之所以熱，水之所以寒，至於君臣父子間，皆是理。

天下物皆可以理照，有物必有則，一物須有一理。

所以能窮者，只爲萬物皆是一理，至於一物一事，雖皆有是理。

物理須是要窮，若言天地之所以高深，鬼神之所以幽顯，

然一草一木，須有理，須是察。

皆言萬物莫不具有一理；理然萬物雖各具有一理，而理之本則一，故曰：「萬物皆是一理。」又如

物我一理，纔明彼，卽曉此，合內外之道也。語其大，至天地之高厚；語其小，至一物之所然；學者皆當理會。

觀物理以察己，能燭理，則無往而不識。

天下只有一個理，旣明此理，夫復何障？

動物有知，植物無知，其情自異；但賦形於天地，其理則一。

又曰：「天下豈有二理，」皆中明此義，然「理」究爲何物？彼以爲「理」旣是「中」，「中」合理，卽是合乎中道；凡物莫不有中。故曰：

聖人與理爲一，故無過不及，中而已矣。

> 既見喜怒哀樂未發，那裏有個甚麼？只可謂之中。

> 天下事事物物皆有中；精之一之，始能允執厥中，中是厥至處。

> 識得則事事物物上，皆天然有個中在那上，不待人安排也；安排着，則不中矣。

> 中字最難識，須是默識心通；且試言爲廳，則中央爲中；一家則中廳非中，而一國之中爲中；推此類可知矣。

審其言，則中卽事事物物中之公同點，卽所謂「公理」是也。立於萬物之中心，而萬物莫不具之；而其體則又無聲無臭，只能默識；故合言之則爲一；細言之則極微，亦卽申荀子「道心惟微」之旨。故曰：

> 心，道之所在；微，道之體也；心與道渾然一也。對放其良心者言之，則謂之道心；放其良心，則危矣；惟精惟一，所以行道也。

人心，私欲也；道心，正心也；危言不安，微言精微，唯其如此，所以要精一；惟精惟一，專要精一之也。

如言道，則是一個道都了。

能盡飲食言語之道，則可盡去就之道；能盡去就之道，則可盡死生之道。飲食言語去就死生，小大之勢一也。

安有知天道而不知人道者乎？道一也。豈人道自是人道，天道自是天道？中庸言「盡己之性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以參天地之化育。」此言可見矣。

若說道，則萬理皆具，更不說感與不感。

由此可知伊川之所謂「理」與「中」，皆指長存宇宙間之公理；可謂之虛；而又非虛也，虛中有物；可謂之靜，而又非靜也，動中之靜；其說可不謂精乎。

立；於是於理之外，更發明一種原質，字之曰「氣」；其言氣之處，如

（二）氣　彼謂宇宙之中，不僅一個理字可以道了；且理必有所傳，始能成

莫是純氣爲人，繁氣爲蟲否？曰：「然；人乃五行之秀氣，此乃天地淸明純粹氣所生也。」

有全是氣化而生者，若腐草化螢是也；旣是氣化，到合化時自化。有氣化之後而種生者，且如人身上著新衣服，過數日便有蟣蝨生其間，此氣化也；氣旣化後，更不化，便以種生，此理甚明。

隕石無種，種於氣；麟亦無種，亦氣化；厥初生民亦如是。至於海濱露出沙灘，便有百蟲禽獸草木，無種而生。

眞元之氣，氣之所由生，不與外氣相雜；但以外氣涵養而已。若魚在水，魚之性命，非是水爲之；但必以水涵養，魚乃得生爾；人居天地氣中，與魚在

水無異；至於飲食之養，皆是外氣涵養之道。

其所設之喩，徵諸今生物學者，固不免見笑；而其主世間一切皆氣所生之理，仍自有相當之價値。彼奚以明宇宙爲一大氣體耶？則彼以爲有氣始有感，所謂「感而遂通」，皆氣之用，如春秋之消長，萬物之盛衰。莫非氣感之表見。故曰：

時所以有古今風氣人物之異者，何也？氣有淳漓，自然之理；有感則必有衰，有終則必有始，有晝則必有夜；譬之一片地，始開荒田，則其收穀倍；及其久也，一歲薄於一歲，氣亦盛衰故也。至於東西漢人才文章，已來皆別，所尙異也，尙所以異，亦由心所爲；心所以然，只是生得來如此。至於春夏秋冬，所生之物各異，其栽培澆灌之宜，亦須各以其時，不可一也，須隨時；只如均是春生之物，春初生得又別，春中又別，春盡時所生又別。

天地之間，只是一個感與應而已，更有甚事？

修養之所以引年，國祚之所以祈天永命，常人至於聖賢，皆工夫到這裏，則有此應。

昔嘗對哲宗說：「天人之間甚可畏，作善則千里之外應之，作惡則千里之外違之，」

更如堯舜之民，何故仁壽？桀紂之民，何故鄙夭？纔仁便壽，纔鄙便夭，壽夭乃是善惡之氣所致；仁則善氣也，所感者亦善，善氣之所生，安得不壽？鄙則惡氣也，所感者亦惡，惡氣之所生，安得不夭？

成風則有所鼓動，天地之間，只是個風以鼓動之也。

又曰：「匹夫至誠感天地，亦有此理，」皆言由氣交感而始成萬物，宇宙間事事物物，一切靡不受氣之感，氣盛而生，氣衰而死，氣善而和，氣惡而違，皆

此氣之見於外者也，氣之大別有二，曰陰與陽。故曰：

一陰一陽之謂道，此理固深說則無可說。所以陰陽者道，既曰氣，則便是二；言開闔，已是感；既二則便有感，開闔者道，開闔便是陰陽，老氏言虛而生氣非也。陰陽闢闔，本無先後，不可道今日有陰，明日有陽；如人有形影，蓋形影一時，不可言今日有形，明日有影，有便齊有。

然此僅就氣之性質上而大略分別之；若就其氣稟而言，實則充塞天地，至有萬殊。故曰：

公則一，私則萬殊，至當歸一，精義無二，人心不同如面，只是私心。

合而聽之則聖，公則自同；若有私心，便不同，不同即是私心。

所謂私心，即是氣質之私；故伊川常以人心道心並舉，人心者氣，道心者理。又曰：「人心，私欲也。」皆指氣質言；今人心既有萬殊，則其氣稟亦有萬殊

可知。又曰：

蓋自是氣有淳漓，如春氣盛時生得物如何？春氣衰時生得物如何？必然別。

可證氣乃因時因地而有萬不同也。而伊川宇宙觀之精，則尤在下列數段。

沖漠無朕，萬象森然已具，未應不是先，已應不是後；如百尺之木，自根本至枝葉，皆是一貫，不可道上面一段事，無形無兆。

莊子之意，欲齊物理耶？物理從來齊，何待莊子而後齊？若齊物形，物形從來不齊。如何齊得？

聖人之道，更無精粗；從洒掃應對，至精義入神，通貫只是一理；雖洒掃應對，只看所以然者如何？

後人便將性命別作一般事說了；性命孝弟，只是一統的事；就孝弟中，便



可盡性至命；至於洒掃應對與盡性至命，亦是一統的事；無有本末無有精粗，卻被後來人言性命者別作一般高遠說。

此卽彼理氣二元同時存在之要旨，以理言則天下豈有二理；以氣言，則事物質有萬殊；合一元多元之論而冶於一爐，既不失於虛妄，復不陷於破碎；一理以統萬物，而萬物復各具一理，二者有互助互持之必然，何其之無病也。

(二)人生觀

伊川之人生觀，亦與其宇宙論有極大之關係；蓋人既爲宇宙中之一物，則不能不受其支配；然苟能明瞭宇宙之原理，則人力亦有打破自然之可能，宇宙之中既曰理氣並存；理者大公至一，而氣乃個人之私，則人之生活亦何能軼出理氣之範圍。是以其人生觀，仍以養氣明理爲主旨。不過氣稟，由其自

然感應之不同，其淸濁隨人而異；淸者則合乎理而同乎道，所謂大公至一是也；濁者則悖乎理而違乎道，所謂個人之私是也。然人欲與天地同流乎？抑甘與草木同腐乎？若欲德合天地，則莫若明理；不欲與草木同腐，則無如養氣；此其人生觀之所以注重養氣與明理也。茲更分別論之：

(一)養氣　人之所患，莫過於私欲；私欲乃濁氣所生，故第一在絕欲，此消極方面也。濁氣既絕，淸氣自生；然亦必有以培養之，使之成一種浩然之氣，而後可與天地同流，培養之法，無過於集義，此積極方面也。請分敘之：

(甲)絕欲　伊川之學，以絕欲爲人生初步，故曰：

吾以忘生徇欲爲深恥。

人之爲不善，欲誘之也，誘之而勿知，則至於天理滅而不知反，故目則欲色，耳則欲聲，以至鼻則欲香，口則欲味，體則欲安，皆有以使之也。然則何

以窒其欲？曰：「思而已矣！學莫貴於思，惟思為能窒欲，曾子之三省，窒欲之道也。」

此即現世教育家所謂省察法，以省察自己過失而改悔之；然彼之所謂絕欲；貴在絕於將萌之時。故曰：

人纔有意於為公，便是私心。

養心莫善於寡欲，不欲則不惑；所欲不必沉溺，只有所向便是欲。

是伊川之意，在使人無一毫欲念，所謂「君子之學，在於意必固我既亡之後，而復於喜怒哀樂未發之前」也。

(乙)集義　彼以為私念既絕，要在以義制心，則可以不動心。故曰：

有以義制心而不動者；此義也，此不義也；義吾所當取，不義吾所當舍；此義制心者也。

然此猶有勉强之患；人在能集而廣之，則氣自蔚然而無迫切之病。故又曰：有造道而不動者；義在由我行之，從容自中，非有所制也。勇者所以敵彼者也；苟爲造道而心不動焉，則所以敵物者，不賴勇而裕如矣。

德盛者物不擾，而形不能病；形不能病，以物不能擾也。故善學者臨死生而色不變，疾痛慘戚而心不動，由養之有素也，非一朝一夕之力也。君子莫大於正其氣；欲正其氣，莫大於正其志；其志既正，則雖熱不煩，雖寒不慄，無所怒，無所喜，無所取，去就猶是，死生猶是，夫是之謂不動心。

志順者氣不逆；氣順志將自正；志順而氣正，浩然之氣也。

所謂「德盛」「正其志」及「志順」云者，皆集義之謂。集義既廣，則志足以帥其氣；反之「只是志不勝氣，氣反動其志也」。又如：

凡有血氣之類，皆具五常，但不知充而已矣。

君子以義安命，小人以命安義。

養心莫大於禮義。

只有個義理之養，人又不知求。

浩然之氣是集義所生者；既生得此氣，語其體，則與道合；語其用，則莫不義。

浩然之氣，所養各有漸，所以至於充塞天地，必積而後至。

志爲之主，乃能生浩然之氣；志至焉，氣次焉，自有先後。

凡此皆集義之說；是以養氣之法，集義最要而亦人生之應最注意與致力者也。然絕欲之與集義，二者本無間隔，而有極密切之關係焉。觀其言曰：

閑邪存其誠，雖是兩事；然只是一事，閑邪則誠自存矣。

則是欲絕而義自集，二者本是一統底事；不過從消極言，則謂之絕欲；從積極言，則謂之集義；其所致力之方向有異而已。合而言之，則二者皆不過養氣二字，絕欲則其始事，集義則其終點也。

(二)明理　人不明理，何由知義？亦何以明其一己之天職，而知所以爲人之方？是以明理與養氣，同爲人生最重大之事務。理苟能明，則知萬物之情，而不淆於物欲，此博識之功也。理苟能明，則知一己之責任，而不失其天職，此力行之說也。博識力行，人生之達道，而亦人生最重之責任也。請備論之如左。

(甲)博識　彼以爲人欲明理，當先求識；知識旣博，則理自明。故曰：君子以識爲本，行次之；今有人焉，力能行之，而識不足以知之，則有異端者出，彼將流宕而不知反；內不知好惡，外不知是非，雖有尾生之信，曾參

之行，吾弗貴矣。

纔說無知，便不堪是聖人。

凡人作事，皆不知；惟聖人作事；無不知。

天下之理得，然後可以至於爲聖人。

如眼前諸人，要特立獨行，煞不難得；只是要一個知見難；人只是被這個知見不通處。

皆言博識所以明理，亦即所以爲聖人，其注重此點，不可見乎？

（乙）力行　知域既博大，則治平之道，莫不了然於胸中；而人生之天職，何若？責任何在？亦必知之甚深！知之甚深，則必行之甚力。故曰：

知之深，則行之必至；無有知之而不能行者。知而不能行，只是知得淺；飢而不能食烏喙，人不蹈水火，只是知；人爲不善，只是不知。

善哉斯言！知行原有極密切之關係，知而不能行，則知奚足貴。故伊川於博識之後，而繼之以力行，其學說之篤實有如此者！觀其言曰：

君子先盡其在我者，則富貴貧賤壽夭，有命可言；若在我者未盡，則貧賤而夭，理所當然；富貴而壽，謂之徼倖，不可謂之命。

今農夫祁寒暑雨，深耕易耨，播種五穀，吾得而食之；今百工技藝，作爲器用，吾得而用；甲冑之士，披堅執銳，以保土宇，吾得而安之；卻如何閒過了日月，即是天地間一蠧也！

世事雖多，盡是人事；人事不責人做，更責誰何？

人皆可以爲聖人，……不至於聖人而後已者，皆自棄者也。

以上皆主力行之說；以爲人生自當盡其天職，非日日進行不可，否則天地間之一蠧，奚足爲人哉？實則此皆因理明而後了然於人生之責任，而始知

力行之要，仍不外乎一理。故又曰：

人只有個天理，卻不能存，更做甚人也！

是以分而言之；廣識在明理之先，而力行在明理之後，合而言之；則博識力行，本是一貫。識不博，固不足以力行；行不力，亦不能謂之博識。蓋博識所以明理，而力行亦在明理之中也。然則伊川之人生觀，以養氣明理爲主，養氣則以絕欲始，而以集義終；明理則以博識始，而以力行終；絕欲集義，近於修己；博識力行，近於對人；蓋養氣之效，卽正心誠意之本；明理之功，則修身治世之用；其說亦頗精細，較諸學庸更淺近而篤實矣，烏可以「道學」少之哉？

(三)敎育哲學

伊川之人生哲學，既如上敘；則其敎育哲學之趨向，可想而知。所謂敎育者，不過敎之爲人之道而已；彼既云人生須養氣明理，則其敎人，亦不過求其

所以養氣明理之方法耳。觀其言曰：

涵養須用敬，進學在致知。

則養氣之方，莫若主敬；明理之道，莫若致知，明矣。請分敘之：

（一）主敬　此伊川教人涵養最要方式，學者入德之門，故曰：

操之之道，敬以直內而已。

切要之道，無如敬以直內。

敬則是不私之說也；才不敬，便私欲萬端，害於仁。

以上皆教人用之敬旨。然其方法可分爲二：一則便於初學，施用强制，卽制情絕欲之方法也。一則爲有德者涵養之道，最重想像古聖人氣象，亦卽養氣集義之法也，備敘如下：

（甲）强制　彼以爲初學之人，不能卽時達於自然存敬之態度，有用强

制之必要。故曰：

嚴威儼恪，非敬之道；但致敬敬須自此入。

然心本出入無時，從何强制？彼以爲使主於一，則心有所系，不至外放。彼言其義曰：

敬以直內；有主於內，則虛，自然無非僻之心，如是則安得不虛。必有事焉須把敬來做件；事著此道最是簡，最是易，不省工夫。

一者無他，只是整齊嚴，則便一；一則自是無非僻之奸。

主於內，則不入，敬便虛心故也。

敬其心，乃至不接視聽，學者之事也；始學者豈可不自此去。

儼然正其衣冠，尊其瞻視，其中自有個敬處；雖曰無狀，敬自可見。

皆言敬則心有所主，而邪思不入，心主於一，正是强制之法。故

伯溫又問心術最難執持如何？曰「敬。」

彼又設喻以明其理曰：

如明鏡在此，萬物畢照，是鑑之常；難爲使之不照；人心不能不交感萬物，亦難爲使之不思慮。若欲免此，唯是心有主；如何爲主？敬而已矣。有主則虛，虛則邪不能入；無主則實，實謂事來奪之；今夫瓶甖有水實內，則雖江海之浸，無所能入，安得不虛？無水於內，則停注之水，不可勝注，安得不實？

其言至有理，非有得於中者，曷足以語此！

(乙)涵養　伊川講學，最重氣象；欲學一種氣象，須從涵養中下工夫，未可勉强於一時也。故曰：

須是涵養久，則氣充；自然轉動不得。

學者須要理會得聖賢氣象。

將來涵養到聖賢田地，自然氣貌改變。

六經之言在涵養中默識心通。

學至氣質變方是有功，人只是一個習，今觀儒臣自有一般氣象，武臣自有一般氣象，貴戚自有一般氣象，不成生來便如此，只是習也。

所謂日月至焉與久而不息者，所見規模雖略相似，其意味氣象迥別。須潛心默識，玩索久之，庶幾自得，學者不學聖人則已，欲學者須熟玩味聖人之氣象。

皆是彼教人涵養之法，以玩味聖人氣象爲主，玩索久之，則氣質自變。故又曰：

孟子養氣一篇，諸君須潛心玩索，須是實識得方可。

蓋強制在先，涵養繼之；故一面求除舊習而一面又養成新底氣象；然新底

氣象之養成，不先理會古聖人之氣象，從何著手？是以不惜再三言之。彼又舉顏孟之事以爲先例：

如顏子言「如有所立，卓爾。」孟子言「躍如也，」卓爾躍如，分明見得方可。

此卽顏孟理會聖人氣象之寫眞；卓爾躍如，皆卽聖人之浩然氣象。浩然氣象，本來有物，非玄虛不可捉摸者比。故曰：

有物始言養，無物又養個甚麼？浩然之氣，須見是一個物。積集旣久，方能生浩然氣象；人但看所養如何？養得一分，便有一分；養得二分，便有二分。

然理會氣象，與氣象本體，仍是二事；故曰「氣自是氣，敬自是敬，」蓋敬爲養氣之法，氣須由敬而養成；氣其體也，敬其方也，是以主敬爲養氣之要法，

有强制涵養之別，不過致力之先後秩序耳。

(二)致知　伊川進學之方，以致知爲前提；然用何法以致知？一則曰「致知在格物，」又曰「物格者，窮物之理」，此用窮理以致知也。又謂須理會義理，不可徒講文字，而要在自得於心，始爲眞知；此用自得以致知也。今更分而論之：

(甲)窮理　此乃伊川格物窮理之法，其書中言之綦詳。如

今人欲致知，須要格物；物不必謂事物然後謂之物也，自一身之中，至萬物之理，但理會得多，相次自然有覺處。

格物窮理，非是要窮盡天下之物；但於一物一事窮盡，其他可以類推。

人要明理，若只一物上明之，亦不濟事，須是集衆理，然後脫然自有悟處。

凡一物上有一理，須是窮致其理；窮理亦多端，或讀書講明義理，或論古

今人物，別其是非；或應事接物，而取其尙；皆窮理也。

觀此則彼之窮理方法，務在貫通衆理，而以類相推；人固不能窮盡天下之物，亦不可僅窮一物，格物既多，則有公理可循，自不難收聞一知十之效；蓋已得其根本定理故也。故又曰：

> 怎生便會該通？若只格一物，便通衆理，雖顏子亦不敢；須是今日格一件，明日格一件，積習既久，然後脫然自有貫通處。

此其敎人用功之方，尤明且切也。但格物窮理，對於一事一物，非用深思不能格，不能窮；故伊川亦時敎學者以深思之道。其言曰：

> 不會見人有一件事，終思不到也。
>
> 則思一日，愈明一日，久而後有覺也；學而無覺，則何益矣！又奚學爲？
>
> 思曰睿，睿作聖；纔思便睿，以至作聖，亦是一個思。

不深思，則不得造於道；不深思而得者，其得易失。

爲學之道，必本於思；思則得之，不思則不得也。

此皆教人於事事物物上，加以深思，則其理自明。然則伊川窮理之法，又可分二方面言之：一曰「旁通」，卽教人多格事物，而尋其公理；一曰「深思，」就一事物窮之，尋其特性，其法亦何嘗不精細哉？

(乙)自得　彼意學者固當以窮理爲事，而所貴尤在乎自得，孟子所謂「能自得之，則資之深」，是也。伊川亦申此義以教人，謂人須自得其義理神髓，而不可徒於文字形式講求。彼之言曰：

解義理，若一向靠書冊，何由居之安，資之深？不唯自失，兼以誤人。

但將聖人言語玩味久，則自有所得。

又看論孟，且須熟玩味，將聖人之言語切己，不可只作一場話說。

此皆彼教人以領悟義理爲主，而以言語文字爲末務；蓋言語文字，均是外形，而非眞知，故又曰：

學者所貴聞道，執經而問，但廣聞見而已。

易須是默識心通，只如此窮文義，徒費力。

學者有所得，不必在談經論道間，當於行事動容周旋中禮得之。

學爲易，知之爲難；知之非難，體而得之爲難。

大抵學者之通病，以博學多聞爲談論之資助，於中心毫無關係；伊川知其然也，故教人以自得之法，蓋心中苟能自得，則一理可通萬事；而此理常與心性融貫，不必苦用記憶，而事理皆可明曉；知到如此田地，方謂「眞知」，方謂「知之深」；若尙須記憶之力，只是「知之淺」。觀其言曰：

須是知了，方行得；若不知，只是覷卻堯學他行事，無堯許多聰明睿智，怎

生得如他動容周旋中禮？有諸中必形諸外，德容安可妄乎？知有多少般數；然有深淺，向親見一人，曾爲虎所傷，因言及虎，神色便變；傍有數人，見他說虎，非不知虎之猛可畏，然不如他說了有畏懼之色，蓋眞知虎者也；學者深知亦如此。

是「眞知」與「深知」，皆由自得於心；若「覷卻」與「聞知」，心中本無此事，不過若用記憶而已；此正所謂「知之淺」也。然則窮理與自得，又有互相補助之點；窮理而不能自得於心，則其得易失，其知甚淺；自得而不以窮理爲本，則所得何來？所知何物？是以伊川教人致知之法，以窮理始，而終以自得，其意固深遠哉？

總觀以上各節，皆伊川教人求學之方法；養氣則用主敬，而分强制涵養二步，明理則用致知，而分窮理自得二步，既有秩序可循，復不陷於空泛，教育

之目的與方法，不可謂不善矣。然而此猶是教人用功之方法，而非今世所謂教授法也；彼之教授法，可徵考者較少，其能見諸書傳者，厥有數端。

（一）注重學者個性。　如伊川云：「孔子教人各因其材；有以政事入者，有以言語入者，有以德行入者。」又曰：「窮理如一事上窮不得，且別窮一事；或先其易者，或先其難者，各隨人深淺；如千蹊萬徑，皆可適國，但得一道入得便可。」此皆注重個性之明徵。蓋人之氣稟各異，故其施教，亦當視其個性如何，此自然之理也。

（二）注意個人生活。　如伊川云：「以古所習，安得不善？以今所習，安得不惡？」又曰：「古之學者易，今之學者難，古人自八歲入小學，十五歲入大學，有文采以養其目，聲音以養其耳，威儀以養其四體，歌舞以養其心；今則俱之矣，惟義理以養其心爾，可不勉哉？」可見其注意於學者之生活與環境。

意在教學之時，多設種種方法，使學者日淘養於良好環境之中，而其氣質可以化而爲善，卽彼告學者養氣之旨；則其教授時之注意此點，不亦宜乎？

(三)注重自動研究。　前論伊川教人進學之方，最重「自得」；又常教人理會，曰「體而得之爲難，」皆使人自己用心探索；故其講授，不主張注入方式而注重自動研究。觀其言曰：「義其精者須自求得之；如此則善求義也。」又嘗以易傳示門人曰：「只說得七分，後人更須自體究，」俱其明徵。

(四)注意指導方法。　前所論「涵養」「進學」各種方法，皆伊川指導學者自下工夫之途徑；彼以爲教人最重在啓發；告之以致力之方，曉之以向學之路。故其謂方道輔曰：「聖人之道坦如大路，學者病不得其門耳；得其門，無遠之不可到也。」可知彼之教人，亦示之以入門之方法而已。

按以上四端，係彼當時教授方法；其所以注重個性，固由於彼個人之氣

稟有別；其所以注重生活，亦根據於氣感之說，以爲善氣感者則善，惡氣感者則惡；是以不得不求有良好之環境；此屬於氣一方面者也，其所以主張自動研究，則以理本無二，雖暫時之動作不同，而趨向之公理則一；且欲明理，非自得於心，不能深知固有，准其自動研究之必要。而其所以偏重指導，亦因天下之理，雖殊途而同歸，故只須指示其途徑，即可以至於聖人，此又屬於理一方面者也。然此仍不出於彼之「理氣二元論」，亦與彼教人用功之方法，如「養氣」「明理」一者，相彷彿焉；其學說之完密固可崇敬，而況其所用之教授法，又每與新教育之宗旨相況，不尤可貴耶？

(四) 政治思想

伊川學說以人生哲學，教育哲學最爲詳盡，而對於政治思想，似稍疎略；然考其所言偶有關於政治主張者，亦自有系統可尋。大抵仍不出於「理氣

二元論」之影響，而有所謂「時變說」與「法常說」二者；時變說係據「氣通」出發，法常說則以「天理」爲本。可得而析言之：

（一）時變說　彼以爲氣運之盛衰，時時變動；故對於政治之設施，與夫朝廷之制度，屬於形而下之範圍者，皆主張隨時損益，不必拘守，至泥古而不通。彼之言曰：

禮孰爲大？時爲大；亦須隨時，隨時之義大矣哉！

今之人自是與古人別其風氣；使之至壽考，形貌皆異古人，皆不減百餘歲，今豈有此人？觀古人形貌，象被冠冕之類，今人豈有此等人？故籩豆簠簋，自是不可施於今人。

若從事而言，不救則已；若須救之，必須變；大變則大益，小變則小益；大抵氣化在天在人一般，聖人其中只有功用；放勳曰：「勞之來之，匡之直之，

輔之翼之，」正須如此。狥流俗，非隨時，知事可正，嚴毅獨立，乃是隨時也。是以爲氣化變遷，今古不同，故一切制度，亦當順氣運而損益之；所以隨時，仍不失爲嚴毅獨立，非僅狥流俗之謂也。故又曰：

三王之法，各是一王之法，故三代損益質，隨時之宜。

今行冠禮若制古服而冠，冠了又不常著，卻是僞也；必須用時之宜。聖人復出，必因今之衣服器用而爲之節文，其所謂貴本而親用者，亦在時王斟酌損益之耳。

此亦彼主變革文物器度之明證，其識見誠在君實諸人以上。他如必井田，必封建，必肉刑，非聖人之道也。善治者放井田而行之，而民不病；放封建而使之，而民不勞；放肉刑而用之，而民不怨；故善學者得聖人之意，而不取其迹也；迹也者，聖人因其一時之利而制之耳。

嘿觀得者，須知三王之禮與物，必不同；自畫卦垂衣裳，至周文方始備；只爲時也；若不是隨時，一聖人出百事皆做了，後事者沒事；又非聖人智慮所不及，時不可也。

尤爲彼反對拘古不變之激烈言論，其主張變法之力可見。彼又曰：

故孟子勉齊梁以王者與孔子所以告諸侯不同，君子之救世時行而已矣。

其意不更明切乎？

(二)法常說　伊川言「善學者取聖人之意，而不取其迹，」迹則制度器用是也；意則古今常法是也；制度器用，以氣運爲轉移，古今常法，與天理以永存；理不變，故法之理亦有常。觀其言曰：

怎地是聖人以力角勝，都不問義理也？聖人則更不論利害，惟看義當爲

與不當爲。

三王雖隨時損益，各立一個大本，無過不及，此與春秋正相合。

問堯舜湯武事迹不同，其心德有間否？曰：「無間。」

所謂「義理」「大本」與「心德」一同是指法理言；雖事跡有異，而法理未嘗有二，故法理乃百世不易之常法也。彼又曰：

觀其心如行一不義，殺一不辜，雖得天下不爲，此等事，大賢以上人方爲得。

孔明有王佐之心，道則未盡；王者如天地之無私心焉，行一不義而得天下不爲，孔明必求有成而取劉璋；聖人寧無成耳，此不可爲也。

是其所以是禹湯而非孔明，要在其合義理與否而已。至如

若孔子所立之法，乃萬世不易之法；孔子於他處亦不見說，獨答顏回云：

「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞，」—此是於四代中舉這一個法式，其詳細雖不可見而孔子但示其大法，使後人就上修之；二千年來，亦無一人識者。

則明舉孔子之大法，以爲其「法常說」之標準；然亦不過僅明其爲最合於法理者，非謂卽必循其制度如此。要之：其理則古今無異，而所變易者，僅其跡耳。伊川政治思想，雖無特別過人之處；而其大體，主變其制度，而存其精神，亦具有極正大之眼光也。

（五）論性

伊川論性，亦大抵注重理氣之別，故曰：「性出於天，才出於氣；」氣有淸濁，故才有善惡；理無二致，故性無二本。觀其言曰：

性相近也，習相遠也，性一也，何以言相近？曰：「此只是言氣質之性。」……

……且言性處須看他立意如何？且如言人性善，性之本也；生之謂性，論其所養也。

性出於天，才出於氣，氣淸則才淸，氣濁則才濁；譬猶木焉，曲直者性也；可以爲棟梁，可以爲榱桷者，才也；才則有善有不善，性則無不善。

是其意以爲性指天理之性，才指氣質之性，二者同時並具；人之善不善，但視其氣質之性如何。請更分別論之：

(一)天理之性　伊川所謂性，皆指天理之性。故曰：

性卽理也，所謂理性是也。天下之理，原其所自，未有不善；喜怒哀樂未發，何嘗不善？發而中節，則無往而不善。

自理言之，謂之天；自稟受言之，謂之性。

天命之謂性，此言性之理也。……若性之理也，則無不善；曰天者，自然之

理也。

在天爲命；在義爲理，在人爲性，主於身爲心，一也。

心也，性，命，天也，非有異也。

又曰：「稟於天謂性」皆明心性之本，卽天理之自然；謂之「命，」謂之「心，」「謂之「理，」謂之「性，」只就其施用之處不同而言；若其元理之本然狀況，則固未嘗有異也。故原其所自，甯謂之善，決不能謂之爲惡；何以明之？彼曰：「止於爲善，不明乎善；此言善者，義理之精微，無可得名，故以至善目之，繼之則善，此言善卻言得輕，但謂繼斯道者，莫非善也，不可謂惡。蓋性之本然狀況。無善惡可言，故曰「無可得名；」然欲論性，則不可不强名之；故曰「且以至善目之。」實則言性爲善，不過指氣之能合乎理者而言，非謂性之本然，故曰：「繼之者善」氣不合理與理性相違，始謂之惡，則性

不可謂之惡明矣。甯謂之善。決不能謂之惡，亦此意也。

(二)氣質之性　此卽伊川常言之「才，」彼以爲言性，當別才性之不同；理性本無善惡，人之所以有善惡者，皆才氣使之然。故曰：

揚雄韓愈言性，正說着才也。

韓退之說，「叔向之母聞揚食我之生，知其必滅宗，」此無足怪；其始便稟得惡氣，便有滅宗之理，所以聞其聲而知之也。

生而知之，學而知之，亦是才。

才稟於氣，氣有清濁，稟其清者爲賢，稟其濁者爲愚。

皆言善惡賢愚，由於才氣之優劣；才能爲善，亦能爲惡；氣可變清，亦可變濁，要在其所用所養而已。故曰：

人之所以不知善者，氣昏而塞之耳。孟子所以養氣，養之至，斯淸明純全

而昏塞之患去也。

由此益知才氣之有清明與昏寒也。然清明與昏寒，仍只是才氣與理性無涉；蓋清明則可以見理而昏塞適足以迷性；理性自理性，才氣自才氣，不可混而爲一。伊川所謂「物自好惡，關我這裏甚事！」又曰：「須是物各還物」皆言氣既清明，則物理自見亦足證理性與才氣之別也。

以上言性與氣之體用，本不相同；故性無善惡而氣有清濁，似較孟子之徒言性善者，大有進步。且人因有氣質之別，則上智下愚與性無關；堯舜盜跖，只是所養不同，是以善惡皆由氣相感召，伊川之所以教人注重涵養與薰習者以此。觀其言曰：

仁則善氣也，所感者亦善；……鄙則惡氣也，所感者亦惡。

荀氏八龍，豈盡賢者？但得一二賢子弟相薰習，皆然耳。

又曰:

人只是一個習而已。……不曾生來便如此，只是習也。

「少成若天性，習慣成自然，」雖聖人復出，不易此言。

然聖人在上而民多善者，以涵泳其教化深且遠也，習聞之久也。

是則其言善惡，皆以習成；亦即涵養於氣質中而受其感化之謂。夫氣充乎天地之間，至有萬殊；故吾人之氣稟，亦因個人而不同。然氣之性質可大別爲善惡。天地之間「有陰則有陽。」「萬象森然已具；」故人之氣質「有善則有惡，」「私則萬殊，」其理正同，觀其言曰:

君子小人之氣常停，不可都生君子；但六分君子，則治六分小人，則亂；七分君子，則大治七分小人，則大亂；雖堯舜之世，然於其家乖戾之氣，亦生朱均；在朝則有四凶，久而不去。

是則人未必皆善，亦未必皆惡，不過有盛衰之別，其言尤爲精到。總觀伊川論性，其功在辨才性，別理氣，而不蔽於一隅，謂其能集一代之大成，良非誤也。